



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Ujmować : Henry David Thoreau i wspólnota świata

Author: Tadeusz Sławek

Citation style: Sławek Tadeusz. (2009). Ujmować : Henry David Thoreau i wspólnota świata. Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Tadeusz Ślawek

Ujmować

**Henry David
Thoreau**
**i wspólnota
świata**

**Wydawnictwo
Uniwersytetu Śląskiego
Katowice 2009**



Ujmować

Henry David Thoreau
i wspólnota świata



NR 2726

Tadeusz Sławek

Ujmować

Henry David Thoreau
i wspólnota świata

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Katowice 2009

Redaktor serii: Komparatystyka Literacka i Kulturowa
Tadeusz Sławek

Recenzent
Agnieszka Salska

Publikacja będzie dostępna — po wyczerpaniu nakładu — w wersji internetowej:

Śląska Biblioteka Cyfrowa
www.sbc.org.pl



His name was Eliot Alison... Tyle żółta, notatnikowa kartka liniowanego papieru wetknięta w pierwszy tom *Dziennika* Thoreau, kupionego wiosną 1995 roku w antykwariacie w Concord. „Books with a Past, Inc.”, nazwa tej księgarni jest wyjątkowo dobrze dobrana – chodzi przecież o książki „używane”, które docierają do nas dotknięte przez ręce wielu użytkowników i właścicieli. Ale jest to „a”, nie „the” *past*, historie te bowiem same w sobie nie stanowią przedmiotu zainteresowania, nie ujawniają się w jednym narracyjnym kształcie, nie wchodzi między okładki kupowanej książki; pozostają na zewnątrz, są chwastami usuniętymi z żyznego pola opowieści czy akademickiego wywodu. „A” *past* pozostaje nieopowiedziana; jest jednym z wielu głosów, które stopniowo milkną za zamkniętymi drzwiami okładki, za którymi jarzy się światłem filozoficzny albo literacki salon i to, co stanowi przedmiot tocznej w nim opowieści – „the” *past*. W ten sposób książki, z którymi obcujemy, zostają оголоcone z życia innego niż to, którego dostarczają same sobie. W tej pracy, która zaczyna się od żółtej kartki papieru i kilku tysięcy stron dziennika myśliciela, interesować nas będzie niesamowystarczalność literatury.

Jest i druga księgarnia informująca nas o kilku rzeczach dotyczących człowieka, do którego odnosiło się zdanie *His name was Eliot Alison*. Pracownik Eagle Books zadzwonił (nie wiemy do kogo, domyślamy się, że do autora noty na żółtym liniowanym papierze) z informacją o „poprzednim właścicielu HDT Journal”. Telefonował zapewne spośród gęstwin półek zastawionych szczelnie książkami, z co najmniej trzech pomieszczeń, które zapewne wypełniał charakterystyczny zapach starych woluminów. Te trzy przestrzenie to: pokój, w którym ten, (*whose*) *name was Eliot Alison*, trzymał swój księgozbiór, w tym 14 oprawnych na zielono tomów notatek dziennika

Henry'ego Davida Thoreau; Eagle Books (czy w Dublinie, New Hampshire?), skąd ktoś zadzwonił (czy do Concord, Massachusetts?), aby powiadomić tego, kto zanotuje na żółtej kartce to, co znajdziemy między stronami *Dziennika*. Być może autor notatki był związany z Books with a Past, trzecim miejscem w naszej książkowej sztafecie. Jeśli tak, miejsc owych było rzeczywiście trzy; jeśli nie, pojawia się czwarta przestrzeń, w której 14 tomów zapisków Thoreau znalazło się, choć być może na krótko tylko, obok notatnika z żółtych kartek, zanim ktoś zanosił je (z niemalym trudem) do Books with a Past.

Wiadomości o tym, którego *name was Eliot Alison*, nie jest wiele. Był z wykształcenia muzykiem (*was a musician by training*) i wytrwałym admiratorem Thoreau (*was a life time devotee of Thoreau*, na odwrocie okładki 11. tomu *Dziennika* nieznana ręka, być może samego Allisona, wkleiła kilka zdjęć, zapewne z lokalnego czasopisma, na których widać komentatora *Dziennika* pracującego, „jak przystało na dobrego zwolennika Thoreau”, dodaje nieznany dziennikarz, na poletku fasoli). Pisywał artykuły do lokalnej gazety „Yankee Magazine” oraz wydał książkę o kwiatach i ptakach z okolic Dublina, New Hampshire (odnajduję ją w internetowej księgarni antykwarycznej, gdzie figuruje jako *Mondanock Sightings: Birds of Dublin 1909–1979*, wydana w tymże 1979 roku). Musiał interesować się przyrodą, zgromadził bowiem zbiór książek Edwina Teale’a, wybitnego przyrodnika i popularyzatora wiedzy przyrodniczej, z którym łączyła go przyjaźń. Jeszcze to, że trzecia żona była Angielką i związał się z nią w czasie wojny (*his 3rd wife was an English war bride*). Dożył późnego wieku (*was in his 90's when he died*), żyjąc bez stałej posady, na swoich własnych prawach (*was never in step with the rest of the world. No real job*). We wspomnianym już 11. tomie *Dziennika* znajdziemy wyciętą z gazety fotografię wieży obserwacyjnej na Red Hill, z której – jak informuje podpis – „państwo Allisonowie wypatrują ewentualnych pożarów lasu”. Na zdjęciu starszy mężczyzna i wyglądająca na znacznie młodszą kobietą pochylają się nad okrągłym stołem z urządzeniem ułatwiającym ustalenie miejsca ewentualnego pożaru (tzw. *Osborne fire-finder*). Nie wiemy, czy człowiek z Eagle Books spełnił przyrzeczenie i przesłał, jak zapowiada notatka, „więcej informacji”. Wszystko to nie dotrzymuje obietnicy dokładności, jaką składa krótka biograficzna nota. Zdradliwe okazuje się już pierwsze zdanie: *His name was Eliot Alison* nie jest informacją, na której można bezwarunkowo polegać. Wszystkie 14 tomów *Dziennika* Thoreau nosi na wewnętrznej stronie okładki odręczną adnotację: „Elliott and

Kathleen Allison, December 6th, 1949. Dublin, N.H.". Data mogła być datą ślubu lub nabycia *Dziennika*; natomiast próba dotarcia do poprzedniego właściciela dzieła Thoreau natrafia na trudności zasadnicze – zostaje on zaanonsowany jako inny człowiek, ktoś o innym nazwisku, tak samo brzmiącym, lecz inaczej zapisanym. Nie podwójne, lecz pojedyncze „l” – człowiek, o którym moglibyśmy powiedzieć: *His name was not Eliot Alison*. A czy niemożliwe jest przypuszczenie, iż towarzyszył mu zawsze błąd, że przeszedł do skromnej historii, niosąc w sobie skazę błędu niepewnego nazwiska niczym znamie grzechu?

Wysiłek mający prowadzić do ustalenia, kim był poprzedni właściciel *Dziennika*, napotyka nieprzekraczalną trudność z jeszcze istotniejszej przyczyny: w którymś momencie człowiek ów znika w sensie najdosłowniejszym z książki. Gdy moment jego wejścia w rzeczywistość czternastu oprawnych na zielono tomów wydaje się dobrze oznaczony (6 grudnia 1949), chwila, w której opuszcza tę przestrzeń, nie jest opatrzona żadną datą. Zapewne, zważywszy na zapisaną na żółtej karcie uwagę dotyczącą sędziwego wieku Elliotta Allisona, możemy przyjąć, iż dwie poziome linie przekreślające imię „Elliott” stanowią jego graficzny i sygnaturalny nagrobek. *Dziennik* nie jest jednak tylko rozbudowaną inskrypcją nagrobną Elliotta Allisona; dwie kreski przecinające jego imię i sprawiające, że możemy poddać je jedynie cichej, bezgłośniejszej lekturze, nie usuwają jego śladów pozostawionych w książce. Gdy nie ma imienia, gdy imię jest już tylko dźwiękowym abstraktem, kartki *Dziennika* wciąż zachowują materialność życia Elliotta Allisona. Jego imię uogólniające, zbierające wszystkie drobne, odrębne chwile egzystencji ugięło się i zapadło, niczym przeciążona konstrukcja, pod unicestwiającym ciężarem zdecydowanych cięć tatuazu śmierci, ale życie przetrwało ów zamach, przechowując się właśnie nie w żadnej uogólniającej syntezie, lecz w odrębności poszczególnych momentów niepoddających się żadnym przekształceniom. „Elliott” jako totalizujące zamierzenie egzystencjalne, projekt ontologiczny wyznaczający sobie cele i zadania przestał istnieć w świecie *Dziennika*, ale zostały poszczególne czynności wykonywane w jakimś konkretnym czasie i niewykraczające poza te ramy. Imię zbiera te działania w całość, wyjmując je z przypisanej im niszy czasowej; gdy nie staje imienia, wszystkie te czynności wyzwala się z jego uogólniającej presji, a uwolnione, przynależą wyłącznie do swojego czasu, czasu bez jednego, „zbiorowego” właściciela.

Dokonuje się to, o czym pisze jako o swoim marzeniu Algirdas Greimas: „Można pomarzyć: a gdyby zamiast totalizującej ambicji, która usiłuje przepostaciować całe życie i rzuca na szalę całość drogi przebytej przez podmiot, można było dokonać parcelizacji jego programów, waloryzacji poszczególnych fragmentów tego, co »przeżyte«, gdyby widzenie metonimiczne i wzniosłe próbowało poważnego podejścia do rzeczy prostych. Życie w ten sposób оголоcone — zastanówmy się nad japońskim ogrodnikiem, który każdego ranka układa trochę inaczej kamienie i piasek w swoim ogrodzie — mogłoby wówczas stworzyć to, co nieoczekiwane, prawie niedostrzegalnie, »prawie z niczego«, zapowiadające nowy dzień”¹. Nie chodzi więc już o „przepostaciowanie całego życia”, znika perspektywa „całości drogi”, pozostaje natomiast „waloryzacja poszczególnych fragmentów tego, co »przeżyte«”. Mamy teraz do czynienia z „poważnym podejściem do rzeczy prostych”, czyli ze stworzeniem „nieoczekiwanego”. To „nieoczekiwane” nie jest wielkim, jedynym w swym rodzaju wydarzeniem; przeciwnie — zjawia się „prawie z niczego”, jako zwykła zapowiedź następnego dnia.

Widać teraz wyraźnie, że kształtuje się interesująca relacja między „przepostaciowaniem życia”, dokonującym się w jednej imiennej sygnaturze, a życiem nieprzepostaciowanym, które nie poddaje się ciśnieniu imienia i w swej praktyce pozostaje jakby bezimienne, niejako „rozpuszczając się” w ziarnach i drobinach zdarzeń. „Elliott” zostaje wykreślony podwójną linią, jakby dla pewności, i tym samym znika „całość drogi przebytej przez podmiot”; ale wszystkie zapisy dokonane na marginesach *Dziennika* Thoreau nabierają tym samym ostrzejszego, zlokalizowanego, regionalnego, miejscowego znaczenia. Poważne podejście do rzeczy prostych polega na ich zauważeniu, zanotowaniu i niełączeniu w jedną zbiorową historię. Powaga to wyzwolenie uwikłanej w egzystencjalne drobiazgi „a” *past* spod presji jednej drogi życiowej, czyli „the” *past*. Pozostaje codziennie układać na nowo kamienie zdarzeń w ogrodzie swego bytowania.

Mamy więc w istocie dwa dzienniki: jeden — imiennie sygnowany przez H.D. Thoreau, i drugi — podwójnie bezimienne: (1) nazwisko Elliotta Allisona nigdy nie figuruje w tekście jego notatek, (2) gdy pojawi się na odwrotnej stronie okładki (zabieg ten jest ciekawy, nie tylko bowiem, niczym *ex libris*,

¹ A. Greimas: *O niedoskonałości*. Przeł. A. Grzegorzcyk. Poznań: Wydawnictwo UAM, 1993, s. 111.

pieczętuje własność książek, ale przekornie zdaje się zapowiadać to, że w obrębie *Dziennika* oficjalnie otwartego frontem okładki i grzbietem, na który pada oko czytelnika i gdzie widnieje nazwisko autora, toczyć się będzie inny „dziennik”, nieoficjalny, podskórny, który będzie mógł zostać odczytany dopiero wtedy, gdy prawa własności do czternastu tomów *Dziennika* skończą się, gdy właściciel wypuści książki z rąk, odsprzeda je, powierzy komuś innemu lub zgubi), w pewnym momencie zostanie z niej usunięte podwójnym wykreśleniem.

18 lutego 1838 roku Thoreau zapisuje: „Niedziela (*Sunday*). Słusznie nazwana Suna-day, czyli dniem słońca. W jakimś stopniu sprawia nam przyjemność grzanie się w jego promieniach koło drewnutni opodal ogrodowego płotu – surowa egzystencja – przez cały boży dzień. Wiosna. Ledwie wyszedłem dzisiaj z domu, kiedy wydało mi się, że przyszła na świat nowa wiosna, nie całkiem jeszcze wprawdzie dorosła, ale naprawdę wkroczyła w bytowanie. Pomimo 18 cali śniegu przyroda uderzyła w starą nutę pieśni skrytej w trawie, a ja znajduję sposób na to, by spod skwaszonego »Cóż, i to tylko tyle?« wykraść uśmiech zadowolenia” (*J*, 1, 29). Druga ręka (domyślamy się, że wytrawnego, choć domorosłego przyrodnika i znawcy ptaków, który trudnił się wypatrywaniem leśnych pożarów na wzgórzu Red Hill oraz przeprowadzaniem dzieci przez ruchliwą drogę dzielącą je od szkoły, ręka Elliotta Allisona) dopisuje poniżej drobnym, wyraźnym ołówkowym pismem: „18 luty, 1975. Wtorek. Temperatura 34 stopnie [Farenheita – T.S.] o 1.55 w południe, o 5.50 i także o 9.30 wieczorem. Dzisiejsza lektura: św. Łukasz, rozdział 5; »Henry David Thoreau« autorstwa Krutcha, od strony 217 do 239”.

To, co łączy te dwa zapisy, to dążenie do „odpostaciowania” życia, oddalenie go od ukształtowanej podmiotowości podporządkowującej sobie świat.

Nie pomińmy tej lektury wymienionej w marginesowej nocie. To ona zrównuje dwie daty, które dzieli 137 lat. „Allison” skrupulatnie odnotowuje temperaturę oraz porę dnia, w której spogląda na termometr – to jeden ze sposobów „uchwycenia” czasu – podwójna pieczęć chronometrii i meteorologii. Świat tak „opieczetowany” nie może całkowicie „rozpłynąć się” w niebycie niepamięci, z którego buduje się nasze życie. Któż pamięta z taką dokładnością temperaturę powietrza sprzed kilku dni, nie mówiąc już o latach? A czy mamy coś więcej niż owa nieuchwytna i tylko nieudolnie, z budzącą może uśmiech

precyzją, odnotowywana, temperatura, w której kryje się przecież cała skomplikowana relacja między powietrzem a ziemią, ciszą a wiatrem, wilgocią a suchością?

Czy możemy wzmocnić nasz „uchwyt” rzeczywistości? Pozostaje lektura, ale zważmy, że teraz nie jest to zwykłe, abstrakcyjne czytanie, przesuwanie oczu przez monotony porządek wersów. Lektura dokonuje się w pewnej aurze – to znaczy w pewnej jakości powietrza, w pewnej temperaturze, a to oznacza, że tak scenograficznie usytuowana lektura będzie zawsze „dzisiejsza”, zawsze inna, zmieniająca się wraz z ową nieodwołalną, ponieważ pozostającą poza moją kontrolą, aurą. Za każdym razem to, co czytam, będzie inaczej „przylegało” do świata (w tym sensie literatura jest właśnie „niesamowystarczalna”, potrzebuje powietrza i temperatury, pogody, która podzieli się z nią swoją aurą). Piąty rozdział Ewangelii św. Łukasza kończy się jedną z najbardziej znanych przypowieści o nowych i starych bukłakach („Nikt też młodego wino nie nalewa do starych bukłaków; w przeciwnym razie młode wino rozerwie bukłaki i samo wycieknie, i bukłaki się zepsują”), którą Hans Urs von Balthasar objaśnia jako wezwanie do tego, aby do tkanej w całości tuniki nie przyszywać rozmaitych starych łatek². Lektura jest więc w swej niesamowystarczalności, w swym uzależnieniu od „aury”, zawsze „nowym bukłakiem”, i na tym może polegać jej uzdrowicielska moc (w tym samym rozdziale św. Łukasza czytamy jeszcze dwie historie uzdrowień): wysokie niebo pogody i ruchów powietrza, redukując „ja”, przywraca mu należne proporcje uczestnictwa w rzeczywistości.

Dwa zdania Thoreau zasługują na szczególną uwagę: najpierw to drugie, które mówi o tym, że wiosna wkracza w bytowanie (*spring verily entered upon our existence*), jakby przesuwając akcent – nie w „nasze” życie, lecz w „bytowanie” właśnie, czyli w warstwę głęboko ukrytą (jak ziemia pod śniegiem), z której bierze się i ludzka egzystencja. Reakcji znudzonego człowieka znajdującego prawidła następstwa pór roku (oto porządek ludzkiego doświadczenia i wiedzy) przeciwstawia się uśmiech, będący jakby „pierwotnym”, „oryginalnym” przejawem bytowania, przepływającego przez ludzkie ciało. I pierwsze zdanie, kto wie, czy nie ważniejsze w swej wieloznaczności (odpowiada to przekonaniom samego autora, który w innym miejscu notował: „Pragnąłbym natknąć się na wielkie i spokojnie pogodne zdanie, które nie mówi wszystkiego, jedynie tyle,

² H.U. von Balthasar: *Ty masz słowa życia wiecznego*. Przeł. J. Zychowicz. Kraków: WAM, 2000, s. 157.

że jest wielkie, którego nawet wysiłkiem najwyższej inteligencji nie mógłbym przeniknąć i przebadać (w mniejszym nawet stopniu niż ziemię), którego żaden rozum nie pojmie” — *J*, 1, 331), tłumaczę *to exist barely* jako „surowa egzystencja”, ale to jedynie dalekie uproszczenie. *To exist barely* kieruje nas w dwie strony. Na początek nasze rozumienie idzie ku doświadczeniu bytowania nagiego, огоłoconego z wszystkiego, co zbędne, i nagle odsłoniętego przed naszym wzrokiem — tak jak doświadczamy tego jesienią, kiedy drzewa, tracąc ozdobę liści, stają się *bare*. Ale zaraz myśl napotyka drugi kurs: *to exist barely* to bytowanie ledwo wynurzające się zza horyzontu niebytu, „ledwie” i „ledwo co” istnienie, które nie obrosło we wszelkie satysfakcjonujące atrybuty stanu posiadania, ale takie, które jeszcze pamięta swój „początek”, dodajmy szybko — początek „nie-ludzki”. „Zrozumieć życie” musi zatem oznaczać cofnięcie się do granicy, w której ziemia, ptak i człowiek zespala się w jednej przestrzeni оголоcenia. Aby to zrozumieć i żyć wedle tego kursu, należy stać się człowiekiem przemienionym. Tutaj Thoreau łączy Nietzschego z lekturą wspomnianego przed chwilą 5. rozdziału Ewangelii według św. Łukasza: „Należy, powiadam, wystrzegać się wszelkich przedsięwzięć wymagających nowego odzienia, lecz nie nowego człowieka. Jakże bowiem nowe ubranie ma pasować na starego, nie przeobrażonego człowieka?” (*W*, 45). Thoreau interpretuje przypowieść ewangeliczną w duchu filozofii stawania się, a zatem jako wyraz niezadomawiania się w poszczególnych fazach istnienia: „Nikt nie potrzebuje tego, czym mógłby się zadowolić, lecz tego [...], czym mógłby się stać” — czytamy w tym samym fragmencie. W konsekwencji, człowiek żyjący według kursu wytyczonego przez Thoreau musi nieustannie odkrywać nieprzyległość między sobą a szatami: „Chyba nigdy nie powinniśmy się starać o nowe ubranie [...], dopóki nie postawimy przed sobą takich zadań [...], że w starym pocujemy się nowymi ludźmi, i dopiero wtedy przywdziejemy nowe, aby nie czuć się jak młode wino w starych butelkach”. Ta sartorialna eskapada filozofa ma na celu przedłożenie istnienia jako nieustannej metamorfozy nad pozornie regulujące ją zasady społeczeństwa, zastępującego rytm przemiany rytmem mody: „To żądni luksusu i rozwiążli ustalają modę, którą stado tak pilnie naśladuje” (*W*, 57).

Allison (wciąż zakładamy, że to jego ręka czyni dopiski na książce Thoreau) redukuje tę przestrzeń, sprowadzając wszystko do zapisu temperatury, godzin i numerów stron tekstów, które czyta. To jego lekcja огоłoconego bytowania, w którym

podmiot wtapia się całkowicie między przedmioty i zjawiska tworzące scenę rzeczywistości. Pisze Greimas: „W ten sposób, poprzez redukcję czasu — zatrzymując jedynie to, co krótkotrwałe — poprzez redukcję przestrzeni — przywiązując wagę jedynie do jej fragmentów — przybliżyliśmy się stopniowo do tego, co najważniejsze, całkowicie jednak pozostając w porządku materialnym”³.

³ A. Greimas: *O niedoskonałości...*, s. 111.

To him there was no such thing as size. The pond was a small ocean; the Atlantic a large Walden Pond.


R.W. Emerson: *Thoreau*

A przecież w istocie nigdy nie pozostajemy wyłącznie w „porządku materialnym”; gdyby tak było, filozofia, której ambicją było zawsze zbliżenie się do podstaw bytowania, musiałaby abdykować. Dążąc do wytropienia i opisu bytowania оголоconego, filozofia zawsze dokonuje swoich prób już poza „porządkiem materialnym”, a w najlepszym razie (jak w *Dzienniku* Thoreau) na jego rubieżach. Można więc twierdzić, iż dyskurs filozofii zawsze zmagał się z następującym problemem: jak zająć się „poważnie” bytowaniem оголоconym, *bare existence*, w sytuacji, w której od razu osaczają nas dwie trudności: cokolwiek powiemy, już wykraczamy poza sferę „porządku materialnego”, a poza tym – bytowanie оголоcone jest zawsze, by tak rzec, „pojedyncze”, indywidualne, pozbawione liczby mnogiej, tymczasem człowiek zawsze należy do jakiejś zbiorowości warunkującej jego sposób życia. Istnienie оголоcone jest pre-polityczne, człowiek natomiast jest zawsze już (przypomnijmy Arystotelesa) stworzeniem politycznym.




To, co „surowe”, zajmuje uwagę Thoreau, ponieważ zrozumienie оголоconego istnienia jest warunkiem zrozumienia bytowania. 8 marca 1859 roku filozof rozważa błąd symbolicznego pojmowania zimy jako czasu „jałowego”, przerwy zamrożonego czasu, zwykłego opóźnienia procesu stawania się: „Śnieg i zimno zdają się nam jedynie opóźniać nadejście wiosny. Jakże nam daleko do zrozumienia wagi tych rzeczy w gospodarstwie Natury!” (*J*, 12, 24). „Surowość” оголоconego istnienia jałowej zie-

mi (*bare ground*) nie tylko odsłania to, co zwykle zakryte (korzenie roślin); pozbawia nas także wszelkiej osłony przed tym, co nie-ludzkie. Doświadczenie оголоconego istnienia to doznanie radykalności bycia (zwróćmy uwagę na dwuznaczność słowa *radical* oznaczającego nie tylko skrajność przejawiania się czegoś, ale także korzeń). Czytamy dalej w tym samym zapisie *Dziennika*: „Jeśli pogoda jest szorstka i burzowa, gdy niewykluczone jest, że przemokniemy do nitki i będziemy szczekać zębami z zimna [...], wówczas uznamy, że owocnie spędziliśmy popołudnie [...]” (*J*, 12, 24).



Ralph Waldo Emerson, świadomy zresztą dwuznaczności swej rekomendacji, dostrzegał w Thoreau sylwiczną figurę znajdującą się połowicznie jedynie w rejonach tego, co ludzkie, oraz także redukującą właściwą człowiekowi ornamentykę bytowania. Nazwawszy przyjaciela „bytem leśnym” (*Sylvan*), „jedynym wolnym człowiekiem w całym miasteczku”, podkreśliwszy jego bezinteresowność („Szatan go nie przekupi”) i niezależność bycia („Mając w pogardzie konwencjonalną grzeczność, ma w sobie wiele swojej własnej grzeczności”), Emerson uczyni z Thoreau postać Nietzscheańskiego, dionizyjskiego „egzystencjalnego rabusia”: „T[horeau] jest leśnym bogiem (*wood god*), który zatroszczywszy się o wędrownego poetę, wprowadza go w wielkie przestrzenie i gnuśne pustkowia, pozbawia go pamięci i wspomnień, i pozostawia nagim, z gałązką w dłoni, każąc mu splatać winne pędy”. Emerson był wyraźnie stropiony tym wizerunkiem; ostatnie zdanie noty dziennikowej brzmi: „Bardzo kuszące są pierwsze kroki za miasto do lasu, lecz ich kres to nędza i szaleństwo”⁴.



Giorgio Agamben dotyka serca problemu, pisząc: „Polityka jest możliwa dlatego, że człowiek jest żywą istotą, która dzięki swemu językowi przeciwstawia się оголоconemu bytowaniu (*nuda vita*), jednocześnie podtrzymując z tym bytowaniem relację, jak z czymś, co choć wyłączone poza całość, jednak do owej całości przynależy”⁵. **Dzieje filozoficznej i politycznej kultury Zachodu to historia napięcia między „neutralną bezinteresownością” оголоconego bytowania świata a zawsze już**

⁴ R.W. Emerson: *The Topical Notebooks*. Ed. R. Orr. Columbia and London: University of Missouri Press, 1994, vol. 3, s. 58–60.

⁵ G. Agamben: *Homo sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Transl. D. Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1998, s. 8.

„stronniczym”, „interesownym” sposobem, w jaki człowiek znajduje się w tymże świecie. Uwagi Nietzschego zapisane choćby w *Ecce homo*, dotyczące zjawisk konstytuujących „porządek materialny” życia człowieka, to próby zmuszenia nas do przyjrzenia się temu zasadniczemu problemowi. Jeśli autor *Zaratustry* dąży do wyswobodzenia myślenia z uniemożliwiającego wszelki ruch zaszachowania „Bogiem” („»Bóg« jest prostacką odpowiedzią, niedelikatnością wobec nas, myślicieli — a nawet prostackim zakazem wobec nas: nie będziesz myślał!”⁶), czyni to właśnie przez zwrócenie się w stronę fizjologii ludzkiego organizmu.



Czytamy dalej w tym samym fragmencie o tym, iż „»zbawienie ludzkości« zależy bardziej” od „kwestii wyżywienia” (*die Frage der Ernährung*) niż od wszelkiego „kuriozum teologicznego”. Ale fizjologia człowieka bytowania stanie się bardziej zrozumiała dopiero wtedy, gdy stowarzyszy się z fizjologią bytowania świata, co wymaga uchwycenia świata na samej krawędzi jego pojawienia się, w jego „najwcześniejszej” fazie. „Wpływ klimatu (*der klimatische Einfluss*) na przemianę materii [...] sięga tak daleko, że mylny wybór miejsca i klimatu może nas nie tylko oddalić (*entfremden*) od naszego zadania, lecz w ogóle je przed nami ukryć: nigdy go nie dostrzeżemy”⁷; zatem kształtowanie się naszego ludzkiego życia zależy od stopnia, w jakim zostanie ono zharmonizowane z nie-ludzkim bytowaniem świata. Dostrzeżenie naszego celu jest warunkowane troskliwą uwagą poświęconą pogodzie. **Pogoda jest bowiem tym, co pozwala uchwycić świat na gorącym uczynku stawania się.**



Dlatego Thoreau jest pilnym obserwatorem pogody, podobnie jak jego sto lat późniejszy wyznawca i posiadacz 14 tomów jego *Dziennika*, wypełniający karty rejestrującymi stan nieba i temperaturę uwagami. Nieprzypadkowo zatem dla Thoreau pogoda jest tym, co „najciekawsze”: „Gdy prowadzi się dziennik marszów i myśli, wydaje się rzeczą potrzebną zapisywanie tych zjawisk, które w danym momencie są dla nas najciekawsze. Chodzi o pogodę. Jest ona bowiem namacalnym czynnikiem różnicującym (*material difference*), wpływającym na nasze nastroje i myśli w zależności od tego, czy jest piękna, czy brzydka” (*J*, 13, 106). Thoreau,

⁶ F. Nietzsche: *Ecce homo*. Przeł. G. Sowiński. Kraków: Wydawnictwo A, 2002, s. 47.

⁷ Ibidem, s. 50.

podobnie jak Nietzsche, uzależnia fizjologię człowieka od fizjologii świata; co więcej — myślenie zostaje przywrócone sferze fizjologii. Wiąże się nie tylko z ciałem człowieka, ale przede wszystkim z ciałem świata; **zmiana pogody jest przemianą materii ludzkiego organizmu**. Pogoda i ptaki. To im poświęcone są noty, jakie „Elliot Allison” zapisuje ołówkiem na marginesach *Dziennika*: „10 luty, 1958. Poniedziałek. Temp. 6 stopni o 7.10 rano i 4 stopnie o 9.30 rano. Widziałem 4 wróble szukające jedzenia koło naszego domu” (*J*, 10, 279).

Podobnie jak niemiecki filozof, autor *Waldenu* w pełni zdaje sobie sprawę z faktu, że pisanie musi być zapisem ciała w ruchu; „dziennik marszów i myśli”, jaki zostawił nam Thoreau w 14 tomach swych notatek, spełnia wszelkie warunki myślenia w ruchu, ruchu jako postaci myślenia, o których pisał Nietzsche, przestrzegając przed „zasiedzeniem się” (*Sitzfleisch*). Wiele fragmentów pism Nietzschego mogłoby się znaleźć w *Dzienniku* filozofa z Concord. Przywołajmy choćby ten, z którego dowiadujemy się o genezie idei „wiecznego nawrotu” (*Wiederkehr*): „Owego czasu wędrowałem lasami nad jeziorem Silvaplana; zatrzymałem się przy ogromnym, piramidalnie spiętrzoną bloku skalnym niedaleko Surlei. I tam przyszła mi do głowy ta idea [...]. Przedpołudniami wspinałem się pod górę, idąc wspaniałą drogą do Zoagli, mijając pinie i spoglądając na rozległą panoramę morza; popołudniami, jeśli tylko pozwalało zdrowie, obchodziłem całą zatokę, od Santa Margherita aż za Portofino”⁸. W tych marszach Thoreau częściej niż Nietzsche spogląda na niebo.

Niebo jest sceną, na której rozgrywa się dramat pogody. To, co szczególnie absorbuje naszą uwagę, to fakt, że scena ta jest miejscem faktycznych, rzeczywistych zdarzeń. To, co rozgrywa się na niebie, nie jest „udawane”, nie wynika z działania chytrze zaplanowanych, przemyślnych urządzeń. Scena nieba nie zna żadnego *deus ex machina*. Jest tym-co-przychodzi na własnych prawach, i wszelkie wysiłki napisania scenariusza dramatu nieba są skazane na niepowodzenie. Opisawszy „architekturę śniegu”, Thoreau notuje w dzień Bożego Narodzenia 1851 roku: „Ruszam, aby zobaczyć zachód słońca. Kto na pół godziny przed tym zgadnie, jak też będzie zachodzić? Czy zajdzie, pogrążając się w chmurach, czy też na czystym niebie?” (*J*, 3, 155). Rzecz nie tylko w nieprzewidywalności nieba. Chodzi

⁸ Ibidem, s. 94–95.

przede wszystkim o gotowość do zaakceptowania tego-co-przychodzi, nie jako spektaklu, w którym przypisuję sobie rolę obojętnego widza-konsumenta, lecz jako wydarzenia, które dotyka mnie „do żywego”.

Thoreau, surowy krytyk kapitalistyczno-przemysłowego systemu, wie, że jedną z jego konsekwencji jest ograniczenie jednostce swobody twórczego działania, między innymi wskutek obfitości dostarczanych jej widowisk. Ale odczytanie dramatu nieba jako widowiska, na przykład „spektaklu” rozgrywającego się w dyskursie nauki, w którym wszystkie zjawiska zostają objaśnione i sklasyfikowane, jest dla Thoreau emblematyczne, pokazuje bowiem, jak trudno nowoczesnemu człowiekowi i zbudowanym przezeń strukturom epistemologicznym i jurydycznym odnieść się do огоłoconego życia, wolnego od tego typu działań porządkująco-normatywnych. Giorgio Agamben, dopytując się, dlaczego „demokracja w chwili, w której wydaje się, iż ostatecznie pognębiła swych przeciwników, osiągając szczyt rozwoju, okazała się niezdolną do ocalenia od zniszczenia życia (*zoē*), którego szczęściu poświęciła wszystkie swoje starania”⁹, upatruje w tej aporii cechy charakterystycznej nowoczesnej demokracji.

Problem z życiem we wspólnocie polega więc na tym, że jej organizacja i struktury, starając się zadbać o szczęście swych obywateli, zapominają, iż pierwszym warunkiem spełnienia tego zadania (przypomnijmy, że Nietzsche zarzucał nowoczesnemu człowiekowi alienację jego właściwych zadań, *seiner Aufgabe entfremden*) jest otwarcie możliwości doświadczenia świata, w którym jednostka rozpoznaje własne, indywidualne powinności. **Aby wspólnota mogła funkcjonować, każdy z jej uczestników musi zachować wrażliwość na samotne doświadczenie огоłoconego bytowania, poprzedzające wszelkie wyjaśnienia i komentarze.** Niech twoje zadanie, wywodzi Thoreau, „nie będzie zadaniem twoich sąsiadów, niechaj go nie rozumieją. Bowiem tylko tak absorbujące zajęcie zwycięża, poszerza świat, zajmuje nowe obszary, określa przyszłość jednostek i państw, wyrzucając Kansas z twojej głowy [...]” (*J*, 9, 36). Trzeba „niezrozumienia”, małego choćby kroku „zbaczającego z drogi normalnej rutyny” (*J*, 9, 36), aby można budować wspólnotę.

⁹ G. Agamben: *Homo sacer...*, s. 10.

Zagubienie dyspozycji do postrzegania enigmy bytowania, błyskawiczne zamienianie jej na formę scjentystycznego lub towarzyskiego spektaklu, redukującą element tajemnicy, jest tym, co sprawia, że demokracja nie potrafi ocalić *zoë*, czyli życia огоłoconego. Wygoda zastępuje jego surowość. Długie noty zapisane w grudniowych dniach 1851 roku są próbą znalezienia wyjścia z tej sytuacji. Najpierw jest wspomniana już „architektura śniegu”, która odbiera człowiekowi jedno z jego zasadniczych zajęć; nie człowiek, lecz śnieg i wiatr tworzą owe „siodła”, „muszle”, „fale” i „wieże”. Architektura śniegu odpowiada za kształty, które powstają na wolnym powietrzu, figury (jak fale czy góry – *waves* i *sierra*) przywołujące odległe przestrzenie; architektura człowiecza wznosi to, co odzienia i zamyka (*walls*), a co teraz przestaje pełnić owe „ludzkie” funkcje i zostaje sprowadzone do roli przetaka. Mur przestaje znaczyć cokolwiek jako znak własności i ekonomiczno-geodezyjnego podziału przestrzeni; zostaje wpisany w dramat nieustającego ruchu natury.



Myślmy o tym zimowym dniu. Śnieg przewiewany, przesiewany przez szczeliny w murze (*sifts through*), po drugiej jego stronie tworzy kształty, których powstanie nie jest podporządkowane zasadzie szybkiej, celowej produkcji, lecz niespiesznej, meandrycznej wędrówce wyobraźni: „[...] przewiewany przez szczeliny, śnieg nie pędzi wprost dalej do przodu, lecz wznosi się wdzięcznym wirowym ruchem, przybierając fantastyczne kształty (*fantastic shapes*), podobne do fal załamujących się przy brzegu” (*J*, 3, 154). Owe *fantastic shapes* są wynikiem obserwacji nieprowadzącej do zwykłego objaśnienia. Prosty szlak nauki i techniki, szlak, którego symbolem była dla Thoreau przebiegająca przez Concord linia kolejowa, przyciąga filozofa jedynie przejściowo. „Jak mało wiem o *arbor-vitae*, jeśli poprzestaję na tym, co mogła mi powiedzieć nauka! To tylko słowo. To nie jest *drzewo życia*” (*J*, 10, 294). Chodzi więc o rozpoznanie **więzi** między człowiekiem i światem, przy założeniu, że słowo zdoła poprowadzić nas jedynie przez część koniecznego do przebycia dystansu.



To, co nadaje rzeczom silne poczucie autotożsamości, jednocześnie odbiera im łaskę bycia nie tyle „niepotrzebnymi”, ile uwolnionymi od tyranii potrzeby, które to uwolnienie stanowi warunek podstawowy ustanawiania się poważnej relacji. W grudniowy wieczór Thoreau idzie zawiązanymi śniegiem polami w stronę zachodzącego słońca. Niech nas nie zmyli zadziwiający na pierwszy rzut oka sentymentalizm tego zdania

i czynności. Nie „piękny” widok jest celem tej wyprawy; przeciwnie — na swój sposób chodzi o to, czego nie widać. *I go forth to see the sun set*; czytając, musimy zważać na akcent: chociaż z pewnością zarówno widzenie (*to see*), jak i słońce odnajdą swe miejsce w aliteracyjnej melodyce tej wypowiedzi; zdanie to rozpina się między otwierającym je wyruszeniem w drogę i kończącym zachodzeniem (słońca). Rozpaczam wędrówkę, aby zobaczyć to, co jest właściwie tylko możliwością. „Do domu powinniśmy wracać z dalekich stron, po przeżyciu przygód [...], po zrobieniu codziennie nowych odkryć [...]” (W, 224).




Po pierwsze dlatego, że nie wiem, czego się mam spodziewać: „[...] kto, nawet na pół godziny wcześniej, wie, jak będzie zachodzić słońce? Czy zajdzie na czystym niebie, czy też spowite w chmury?” (J, 3, 155). Po drugie, im bliżej owego momentu, tym mniej — pośród narastających cieni — w istocie do zobaczenia („cień nie jest fragmentaryczny, lecz powszechny”). To, co nazwaliśmy przed chwilą widzeniem „możliwości” (w podwójnym sensie: jako czegoś nieprzewidywalnego, a także tego, co w ostatniej chwili ginie nam z oczu), oznacza przesunięcie mojego pojmowania świata z poziomu „stwierdzania” na poziom „sugerowania”: **to, co bytuje, ukazuje się jako możliwość, zatem sugeruje siebie, a tym samym otwiera wokół siebie pole dalszych możliwości.** I wówczas niezbędna okazuje się wyobraźnia. Prosta droga racjonalnej prezentacji przedmiotu i ukazania świata w porządku stwierdzenia zostaje teraz skonfrontowana z wirującym ruchem, tworzącym fantastyczne, nieprzewidywalne kształty, ze światem pojmowalnym w porządku sugerowania.




W obserwacji czerwonej chmury, towarzyszącej zachodowi słońca, chodzi nie o opis procesów fizycznych („Mówisz mi, iż to wielki obłok pary pochłaniający wszystkie promienie [...]), pozwalający na zamknięcie zjawiska w określonym kształcie. Przeciwnie — rzecz jest w otwarciu przedmiotu i pozbawieniu go jednoznaczności. **Dla Thoreau przedmiot jest tym, co wykracza poza swój zarys, co — samo zdestabilizowane i wyrwane ze swej zwyczajowej koleiny — staje się jednocześnie źródłem myślenia iżywienia ciała.** Odkładając na bok scjentystyczne objaśnienia, Thoreau kontynuuje: „[...] mijają się one z celem, bowiem widok owej czerwieni porusza mnie (*excites me*), sprawia, iż krew żywiej krąży w żyłach i pobudza moje myśli (*my thoughts flow*), tak że powstają we mnie nowe i nieopisane wyobrażenia (*new and indescribable fancies*), ty


zaś nie dotknąłeś nawet tajemnicy owego wpływu” (J, 3, 155). Stąd *Dziennik* – forma bezwzględniego zapisu świata: „Pisarz, który odkłada na później utrwalenie swoich myśli, jest jak ten, kto posługuje się do wypalenia otworu żelazem, które ostygło” (J, 3, 293).



Stawką nie jest wy-jaśnienie, lecz przeciwnie – dotarcie do ciemnego serca przedmiotu. Nie chodzi o „znaczenie”, które prowadzi nas w konieczny świat techniczno-scjentystyczny, lecz o „symbol”. Ten zaś odnosi nas nie do instrumentalnej strony przedmiotu wy-jaśnionego, lecz do tego, co w każdym sądzie o danym przedmiocie jest „niewyjaśnialnym dla rozumienia” (*something unexplainable to understanding*). Patrząc na chmurę podświetloną na czerwono promieniami zachodzącego słońca, Thoreau pisze: „Dbam o to, co ona podsuwa mi na myśl (*what it suggests*), i o to, czego jest symbolem, a jeśli jakąś naukową sztuczką pozbawisz ją owej dyspozycji do symbolizowania (*symbolicalness*), nie przyniesiesz mi pożytku, ani też niczego mi nie wyjaśnisz” (J, 3, 155). **Wiedza nieustannie musi więc mediować między rozumieniem a wyobraźnią. „Cóż to za nauka, która wzbogaca rozumienie, lecz zubaża wyobraźnię?” (J, 3, 156) – pyta Thoreau.**



Krytyka ta nie prowadzi do wykazania nieprzydatności racjonalnych procedur rozumienia, lecz do ich ugruntowania w wyobraźni. Bez wyobraźni wiedza (*science*) zadłuża się u procedur rozumienia (*understanding*); jest niespłacalnym kredytem, burzącym stan równowagi między człowiekiem i światem, który teraz jawi się jako zrozumiały wyłącznie w kategoriach instrumentalnie pojętej racjonalności i generowanych przez nią potrzeb. Ekonomiczno-prawna terminologia Thoreau nie może nie zastanawiać; w ślad za przywołanym przed chwilą pytaniem filozof pisze: „[...] nie tylko kradnie Piotrowi, aby zapłacić Pawłowi, lecz to, co daje Pawłowi, jest zawsze znacznie mniejsze niż to, co zabiera Piotrowi” (J, 3, 156). Analiza tego stanu rzeczy musi prowadzić do porzucenia tradycyjnie rozumianego pojęcia „potrzeby”, jako uzasadnienia istnienia przedmiotów. Teraz „potrzeba”, czy też „korzyść”, przenosi się ze sfery czystej instrumentalności do kręgu „podsuwania nam myśli”. Korzyść płynąca z przedmiotu jako odpowiadającemu pewnej konkretnej potrzebie zyskuje istotne uzupełnienie w tym, iż przedmiot „daje nam do myślenia”.



Oto czytamy zdanie: „Jeśli w twoim wyjaśnieniu nie ma nic, co przemawiałoby do mojej wyobraźni, jakaż z tego korzyść?” (*J*, 3, 156). Zwróćmy uwagę, iż wyobraźnia jest adresatem zarówno oddziaływania przedmiotów znajdujących się w polu mojego widzenia (*a crimson cloud*), jak i sposobu wypowiadania o nich sądów (*your explanation*). Krytyczna filozofia Thoreau po swej fazie ontologicznej (dotarcie do *bare existence*) i epistemologicznej (zmiana sposobu widzenia rzeczywistości) trafia także do kręgu stylistycznego – **nowa filozofia przedmiotu będzie musiała znaleźć nowy sposób wyrazu**. Osiemdziesiąt lat później John Dewey ponownie postawi humanistycznej refleksji zadanie znalezienia dla opisu poznawczych procedur słowa pozbawionego automatyzmów i przyzwyczajęń, i – podobnie jak Thoreau – będzie zmierzał do tego celu przez zwrot w stronę wyobraźni. Przywołajmy dłuższy *passus* z pochodzącej z 1938 roku pracy *Art As Experience*:

Ciągi tego, co tylko przez uprzejmość zwiemy myślami, stają się mechaniczne. Łatwo, nazbyt łatwo, im towarzyszyć. Zarówno obserwacją, jak i otwarte działanie łatwo padają łupem inercji i zasady najmniejszego oporu. Tak kształtuje się publiczność przywykła do pewnych sposobów widzenia i myślenia, która lubi, aby jej przypomniano wszystko to, co dobrze znajome. Nieoczekiwane zwroty zamiast wzbogacać doświadczenie, są jedynie powodem zdenerwowania. Słowa są szczególnie podatne na tę tendencję do automatyzmu. Jeśli ich niemal mechaniczny ciąg nie jest nadmiernie nudny, autor założył na opinię zrozumiałego tylko dlatego, że znaczenia, którym daje wyraz, są tak znajome, iż nie wymagają od czytelnika namysłu. Rezultatem jest akademickość i eklektyczność wszelkiej sztuki. Osobliwą jakością wyobrazonego najlepiej zrozumieć, przeciwstawiając je zawężającym efektom przyzwyczajania. Czas jest najlepszym kamieniem probierczym, pozwalającym odróżnić wyobrazone (*imaginative*) od wymyślnego (*imaginary*). To ostatnie przemija, jest bowiem arbitralne; wyobrazone natomiast trwa, ponieważ – chociaż z początku wydaje się dziwne naszym przyzwyczajeniom – jest trwale znajome (*enduringly familiar*), gdy odnieść je do natury rzeczy¹⁰.

Twórczość Thoreau jest pasażem, w którym romantyczność staje się pragmatyczna. Krytyka „automatyzmu” słów nie jest radykalnym odcięciem się od ich przydatności: nasze poznawanie świata dokonuje się nie w jednej sferze, i być może wysiłek refleksji Thoreau zmierza do zwróce-

¹⁰ J. Dewey: *Art As Experience*. New York: Capricorn Books, 1958, s. 269.

nia naszej uwagi na **poli-epistemię**. Nie w jednym kręgu poznajemy świat; zadanie wyobraźni nie sprowadza się do zajęcia pozycji epistemologicznego monopolisty, logika wyobraźni nie jest bowiem logiką rewolucjonisty dążącego za wszelką cenę do zastąpienia starego porządku nowym. Thoreau nie jest rewolucjonistą wyobraźni, ponieważ dopuszcza wiele porządków, jak wtedy, gdy – wskazując różnice między „rozumieniem” a „wyobraźnią” – pisze, że skandal poznawczy polega właśnie na radykalnym przewrocie, w którego efekcie jedna siła mechanicznie zastępuje drugą. Substytucja taka zubaża życie człowieka, prowadzi bowiem do zdeformowania rzeczywistości wskutek zafałszowania wyników pracy poznawczej.



Podstawianie efektów instrumentalnej refleksji scjentystyczno-technicznej w miejsce wyobraźni daje wyniki niewystarczające, jak „czystemu mechanikowi jawi się jako niewystarczający poetycki opis maszyny parowej” (*J*, 3, 156). W pierwszym rozdziale *Waldenu* Thoreau sformułuje tę tezę jeszcze inaczej – ustanowienie wyłączności poznania o charakterze instrumentalnym prowadzi do instrumentalizacji samego człowieka. Nieustanna, acz umykająca naszej uwadze, dokonująca się jakby poza polem naszego widzenia i mimo zdobytej wiedzy, chociaż dramatycznie kształtująca nasze losy, ewolucja społeczna i ekonomiczna wiedzie do sytuacji, w której „ludzie stali się narzędziami swoich narzędzi” (*tools of their tools* – *W*, 58). W innym miejscu, porównując produkcję ręczną i maszynową, zapisze, że w tej ostatniej „człowiek zostaje zamieniony w maszynę”, podczas gdy „rzemieślnik pozostaje w poetyckiej relacji z pracą, wykazuje więcej sprawności, a dzięki temu jest w większym stopniu człowiekiem” (*J*, 11, 227).



Autor *Dziennika* kieruje swą krytykę nie tyle przeciwko „racjonalizmowi”, ile przeciwko „racjonalizowaniu” rzeczywistości, odpowiedzialnemu za redukcję świata do zbioru przewidywalnie działających i ciągle doskonalonych instrumentów („Nasze wynalazki to zwykłe śliczne błyskotki” – *W*, 71). Przyjęcie takiego obrazu świata oznacza, jak określiliby to Jung, „inflację świadomości”, czyli sprowadzenie rozumienia wyłącznie do poziomu ambicji indywiduum i jego biospołecznych więzi, w których interes ekonomiczny odgrywa rolę zasadniczą. W tej sytuacji, przywołajmy opinię Romana Bergera, jesteśmy świadkami tego, jak „jednostka obniża swój stopień preferencji, by zaadaptować się do poziomu

przeciętności danego środowiska. Odzywają się wtedy mechanizmy podświadomości – »wyparcie«, »racjonalizacja«, »projekcja«¹¹. Podobnie jak czynił to nieco tylko wcześniej William Blake, Thoreau nie zmierza do de-tronizacji rozumu, lecz do wykazania, jak silne są hegemonistyczne tendencje zawarte w procedurach racjonalnej refleksji, roszcujących sobie prawo do bezstronności.



Chodzi zatem o charakter więzi między myśleniem i ręką. Pośpiech, w którym już Goethe widział dominującą cechę nowoczesnego świata, uderzająco uwidacznia się w sposobie, w jaki pokonujemy przestrzeń. Ale to tylko przejaw; ukryta istota sprawy zasadza się na skracaniu dystansu między myślą a jej praktycznym zastosowaniem. W ciekawym fragmencie czytamy: „Staramy się nazbyt szybko (*too soon*) zespolić spostrzeżenia umysłu z doświadczeniem dłoni, zbyt szybko chcemy dowieść praktyczności delikatnej pajęczyny naszych prawd (*our gossamer truths*), wykazać ich związek z naszym codziennym życiem (lepiej wykazać odległość, jaka dzieli je od codzienności), odnieść je do maszyny tłoczącej sok z owoców czy do bankowych instytucji” (*J*, 3, 156). To, co interesuje Thoreau, to otwarcie przestrzeni **myślenia niespiesznego**. Nie ekskomunikuje ono praktycznych zastosowań refleksji, lecz dąży do znalezienia dla nich odpowiedniego czasu. Odnaleźć rytm działania współbieżny z rytmem myślenia – oto cel filozofii, która nie byłaby już tylko dowiadywaniem się o poglądach filozofów, lecz sztuką życia, a ta *Lebensphilosophie* jest ni-czym innym, jak ustanowieniem rytmu między myśleniem i dłonią.



Analizowana tu nota dziennikowa zapisana została cztery lata po zakończeniu eksperymentu egzystencjalnego, jakim był dwuletni pobyt nad stawem Walden, a w pierwszym rozdziale tejże książki znajdujemy istotną uwagę na temat przywrócenia nam znaczenia filozofii jako **namysłu** stanowiącego niezbędne przygotowanie do działania: „W dzisiejszych czasach istnieją profesorowie filozofii, a nie filozofowie. Aliści wykłady godne są podziwu, jeśli kiedyś godne podziwu było życie. Być filozofem to nie tyle oddawać się wyrafinowanym rozmyśleniom ani nawet stworzyć nowy system, ile tak kochać mądrość, aby zgodnie z jej nakazami prowa-

¹¹ R. Berger: *Celanstimmen – głosy na koniec czasu*. W: I d e m: *Zasada twórczości. Wybór pism z lat 1984–2005*. Red. K. D r o b a, S. K o s z. Katowice: Akademia Muzyczna, 2005, s. 374.

dzić życie proste, niezależne, wielkoduszne i ufne” (W, 36). Wspomniane przed chwilą otwarcie przestrzeni myślenia niespiesznego nie polega na odrzuceniu praktyki życiowej, wręcz przeciwnie – jest próbą przywrócenia znaczenia tej sferze. To praktyka życiowa musi uporać się z ograniczeniami języka: „Któż podejmie się opisać słowami różnicę barw między dwoma sąsiednimi liśćmi na tym samym drzewie?” (J, 11, 255).



Myślenie jest zaczynem poezji i czynienia; *poiesis* jest żywiołem myśli. Niczym William Blake w *Zaślubinach nieba i piekła*, Thoreau powróci do pojęcia energii, zgodnie z którym myślenie jest poetyckim działaniem opatrzonym sankcją etycznej dzielności. „Ten, w kim rodzą się poetyckie i subtelne myśli, jest człowiekiem energicznym” (J, 10, 404). Człowiek taki nie tylko wykazuje się dynamizmem działania, lecz całkowicie, bez reszty przynależy do sfery siły i jej oddziaływania, jest – jak pisze Thoreau – *man of energy*. Myśliciel jest poetą czynu. W dalszym ciągu tej samej noty dziennikowej z maja 1858 roku czytamy: „Myśliciel, ten, kto jest spokojny i opanowany, jest mężnym, acz nie zdesperowanym żołnierzem”. To w tej wysokiej pozycji *poiesis* kryje się filozoficzne zaplecze zasady nieposłuszeństwa obywatelskiego i jej politycznych konsekwencji. „Jeśli twoja myśl jest śmiertelnym zagrożeniem ludzi i instytucji, nie musisz już pociągać za spust. Następstwa takiej myśli są nieuchronne” (J, 10, 405).



Powrót do etymologicznego znaczenia filozofii jako „ukochania mądrości” nie jest ogłoszeniem prymatu „wyrafinowanych rozmyślań” (*subtle thoughts*) nad „życiem”. Filozof, w przeciwieństwie do „profesora filozofii”, lokuje się poza „systemem”, co wyznacza trzy cechy myśliciela: (1) filozof jako działający w przestrzeni myślenia niespiesznego nie będzie filozofem systemu ani „szkoły”; (2) nie będzie także należał bez reszty do zinstytucjonalizowanego „systemu” akademickiego wykładu, zaś z tych dwóch spostrzeżeń wynika z kolei, że (3) nie traktując ani „systemu” myśli, ani „systemu” instytucji jako głównego odnośnika swojej refleksji, będzie musiał wyjść od obserwacji procesu własnego życia i myślenia. W tym znaczeniu filozof musi zaczynać od „życia” i do niego „powracać”, przy czym teraz, po dokonaniu owego zwrotu, po powrocie do Itaki codzienności, jest ono już „proste, niezależne, wielkoduszne i ufne” (w oryginale odnajdziemy rzeczowniki – co zdaje się wzmacniać filozoficzną wymowę tezy Thoreau – *simplicity, independence, magnanimity, and trust*).

To jakby inne rozumienie koncepcji Nietzscheańskiego *Wiederkunft*, która pojawi się czterdzieści lat później: jeśli „życie” poprzedza „wykład”, jeśli *to live* ubiega *to profess* (*Yet it is admirable to profess because it was once admirable to live*) i skoro wyciągamy z tej uprzedniości wnioski prowadzące do odpowiedniego rytmu życia (także właściwego rytmu relacji między myślą a dłonią), to wykład i życie muszą stać się jednym. „Wykład” traci bowiem swą wyjątkową pozycję: wyznaczonego przez system miejsca uprawiania „subtelnych rozmyślań”, i staje się częścią życia prowadzonego zgodnie z rytmem prostoty, niezależności, wielkoduszności i zaufania. „Powrót” do życia jest zatem powrotem tyleż koniecznym, co pozornym, w istocie bowiem filozof nigdy go nie opuścił. Kto je opuszcza, kieruje się w mgliste rejony nieautentycznego życia, które w innym miejscu Thoreau określa jako „nędzne” („[...] my, mieszkańcy Nowej Anglii, żyjemy w ten nędzny sposób (*mean life*), dlatego, że nie przenikamy wzrokiem powierzchni rzeczy. Naszym zdaniem, coś jest takie, jakie się wydaje” – W, 114).

Odyseja filozoficzna polega zatem nie na przemierzaniu olbrzymich przestrzeni, lecz na odkryciu, że zawsze pozostaje się w kole codzienności. Filozofa powrót do życia to odnowa widzenia świata odsłaniająca jego „nierodzimość” i „nierodzinność” jako – paradoksalnie – jedyny ojczysty, jedyny „rodzimy” obszar człowieka. Rzecz więc w potwierdzeniu – dodajmy: w „otwartym” potwierdzeniu, i za chwilę powrócimy do owej otwartości – naszego głębokiego i istotnościowego, a nie jedynie „zawodowego”, wciągnięcia się w to, co wykonujemy. W przeciwieństwie do gnuśności wobec własnych myśli: „Żadne ćwiczenie nie wymaga więcej dzielności i męstwa niż łączenie z sobą myśli. Jak niewielu ludzi może wypowiedzieć to, co pomyśleli. Znam ledwie paru, którzy nie byłiby na to zbyt leniwi (*too lazy*)” (J, 10, 405). Tak można myśleć Nietzscheański „wieczny powrót”, którego idea polega nie na „samym fakcie powrotu, lecz na jego *pomyśleniu*, a więc na myśli o tym, że jednostka angażuje się w to, co na mocy własnej decyzji będzie wykonywać wiecznie”¹².

¹² A. Sch rift: *Nietzsche and the Question of Interpretation. Between Hermeneutics and Deconstruction*. New York: Routledge, 1990, s. 70.

Oznacza to zarazem, że nawet życie, jakie prowadzę przed percepcyjno-egzystencjalnym przełomem, owo *mean life*, o którym czytamy w *Walden*, nie jest całkowicie bezwartościowe, gdyż stanowi nieodzowne przygotowanie do przełomu. Krytyka nowoczesności uprawiana przez Thoreau nie polega na radykalnym odżegnaniu się od świata, którego narodziny i gwałtowny rozwój filozof obserwował w zmieniającym się Concord. Thoreau pragnie ten świat „przejrzeć”, oddzielić jego warstwę „wydawania się” (*We think that that is which appears to be*) od warstwy „bytowania”, i w ten sposób sięgnąć twardego dna rzeczywistości. Zamierzenie to przedstawił w dobrze znanym fragmencie drugiego rozdziału *Waldenu*: „Pracujmy w spokoju, wierząc nogami w błocie i coraz głębiej wypychając je w grząską breję opinii, przesądu, tradycji, złudzenia, pozorów, aż przebijemy się przez ten namuł (*alluvion*), który pokrywa kulę ziemską, przez Paryż i Londyn, przez Nowy Jork, Boston i Concord, przez Kościół i państwo, przez poezję, filozofię i religię, aż dotrzemy do twardego, skalistego dna (*hard bottom and rocks*), do tego, co możemy nazwać rzeczywistością (*reality*)” (W, 115).

Przeniknięcie pod powierzchnię przedmiotu jest zatem powrotem do codziennej rzeczywistości, lecz tym razem oglądanej z dwóch punktów widzenia. Do jednego przebiłem się własną analizą, drugi, wciąż przede mną pamiętany, jest wspólny dla mnie i innych. Takie podwójne usytuowanie podmiotu prowadzi do podwójnej o świecie wypowiedzi; w jednym porządku, „powierzchniowym”, będzie to dyskurs „opinii, przesądu, tradycji” (tutaj należy także tradycyjny wykład akademicki – chłodna i bezosobowa prezentacja poglądów innych osób), w drugim – filozof będzie musiał poszukiwać własnej formy wypowiedzi, ponieważ zawsze mówiąc „od siebie”, będzie „siebie” mówił. Powrót do codzienności oraz jej godne i mądre praktykowanie są zatem niczym Nietzscheański „wieczny powrót” – „zmaganiem się myśli z poszukiwaniem prywatnego języka, w którym jednostka mogłaby wypowiedzieć to, co stanowi jej najgłębszą, najbardziej osobistą treść [...] chodzi zatem o metafizyczne badanie wykazujące, co dzieje się, gdy badamy własne myśli w naszym własnym, jednostkowym języku”¹³.


¹³ G. Shapiro: *Nietzschean Narratives*. Bloomington: Indiana University Press, 1989, s. 91.

Filozof nie zadowoli się tym źródłem swej refleksji, które odnajdzie w innym myślicielu. Będzie owych źródeł dociekał w sobie samym. Dokładniej rzecz ujmując, należałoby powiedzieć, iż filozof zwraca się w stronę tej okolicy, w której myśl nie jest jeszcze myślą, lecz jej zaczynem, zapowiedzią, możliwością jej obietnicy. Odnosząc się do innego filozofa, systemu, szkoły, natrafiam na gotowe, ukształtowane idee, tymczasem zadaniem filozofa jest dotrzeć do miejsca, gdzie myśl dopiero zaczyna się formować. **Myśl niegotowa, myśl formująca się, zatem pozbawiona jakiegokolwiek systemowej postaci, myśl nie-foremna, myśl jakby jeszcze nie-myśląca – oto stawka dociekania filozofa.** Zadanie takie będzie z konieczności obejmowało herkulesowe zadanie usunięcia tego, co zostało nagromadzone, a Thoreau nada mu charakter heroicznego, agonicznego zmagania: „Nie ma bardziej herkulesowego zadania niż myśleć z powagą (*to think a thought*) o życiu, a następnie znaleźć dla myśli tej wyraz” (*J*, 10, 405).


Dlatego też w zapiskach Thoreau z tej samej zimy 1851 czytamy: „Prawdziwą dyscypliną (*a truer discipline*) dla pisarza byłoby zająć się jako tematem najmniejszą nitką myśli (*the least film of thought*) unoszącą się na zmierzchającym się niebie jego umysłu, tematem, o którym miałby ledwie jakieś pojęcie [...], ledwie zarys sugestii, najmglistsze zagadnienia, i na tym osnuć swój wykład, dzięki pracowitej dociekliwości i uwadze (*assiduity and attention*) pozyskać dwa obrazy tego samego, powiększyć nieco wiedzę, wykarczować nowe pole raczej niż nawozić stare; lepiej to, niż wygłaszać wykład oparty na starych prawdach, puszczonech w pacht umysłom innych myślicieli” (*J*, 3, 156). „Dyscyplina”, o której pisze Thoreau, oznacza tu ćwiczenie w zwrocie do wnętrza, w przeciwieństwie do dociekań „profesorskich”, które mają na względzie przede wszystkim to, co zdołali już sformułować inni myśliciele. Filozofia jest „dyscypliną”, ale nie w znaczeniu odpowiednio oznaczonej sfery życia akademickiego, lecz jako autorefleksja, penetrowanie obszaru wolnego od tego rodzaju „dyscyplinarnych” i „dyscyplinujących” demarkacji.

Roman Berger pisze o tego rodzaju dyscyplinie, która ożywia (aczkolwiek nie „dyscyplinuje”) myśl Thoreau: „System ćwiczeń. Dyscyplina. Wprowadzenie do praktyki życiowej ładu. »Ład koncentruje« – stwierdza Guardiani. Mówi, że potrzebna jest higiena – nie tylko w odżywianiu się, ale i w sferze widzenia, słuchania, lektury. Dyscyplina uwagi. Rozróżnianie

między zewnętrżnością a wnętrzem — kierowanie uwagi do wnętrza, w głąb”¹⁴. Niestrudzone wędrówki autora *Waldenu*, żmudne obserwacje roślin i ptaków, studia nad tropami zwierząt, strony wypełnione łacińskimi i angielskimi nazwami okazów — wszystko to było niczym innym, jak tylko ćwiczeniem duchowym i dyscyplinowaniem pieczołowitości uwagi (*assiduity*) niezbędnej dla filozofa poruszającego się w sferze niespiesznego myślenia i namawiającego nas do niespiesznego życia, pełnego namysłu: „Przeto nie należy odbywać pośpiesznych spotkań. Z większością ludzi w ogóle się nie spotykam, albowiem chyba nie mają na to czasu, zajęci swoją fasolą” (*W*, 182).




Thoreau niestrudzenie powraca do idei rozpoczynania myślenia w strefie niezagospodarowanej (przynajmniej nie w sposób oczywisty) przez innych; chodzi o karczowanie dziewiczych terytoriów, a nie o poruszanie się po dobrze oznaczonych drogach. W sytuacji, w której obszar myślenia jest terytorium bez mapy, pozbawionym takich oczekiwanych indeksów, jak nazwiska głośnych myślicieli, przychodzi nam zmierzyć się z myślą jeszcze nieukształtowaną, z przeczuciem i intuicją myśli. Filozof pracuje więc tam, gdzie prawdy są mgławicowe, ledwie zarysowane, gdzie mamy do czynienia ledwie z pajęczyną (*gossamer*) unoszoną wiatrem przygodności losu. Oznacza to, że porzucamy przekonanie o „twardej”, jednorodnej i jednolitej prawdzie; teraz filozof tropi delikatne nitki myśli, prowadzące go w stronę prawd ulotnych (*gossamer truths*), nie tylko „rzadkich”, a zatem niestanowiących przedmiotu wykładni „systemów” i „szkół”, ale i oświetlanych z różnych punktów widzenia.




Co więcej, gdy akademicka filozofia, obracając się w zakłętym kręgu „dyscypliny” poszukuje wyrazu dla dobrze znanych, ustabilizowanych prawd, myślenie niespieszne, rezygnując z archiwum systemów i ich słowników, musi znaleźć za każdym razem nowy sposób ekspresji. Obydwa te spostrzeżenia odnajdziemy w kolejnej uwadze o charakterze zalecenia: „Nie poszukuj środków wyrazu, poszukuj myśli do wyrażenia. Nieuściepliwością zyskujesz dwa obrazy tej samej rzadkiej prawdy (*rare truth*)” (*J*, 3, 157). Inwokację Thoreau z tego samego fragmentu *Dziennika*: „Ach, daj mi czysty umysł, czystą myśl”, rozumiemy więc następująco: jest to sprecyzowanie

¹⁴ R. Berger: *Opus magnum. Dziewiętnaście spojrzeń na Oliviera Messiaena*. W: *Idem: Zasada twórczości...*, s. 350.


programu filozofa dążącego do przełomu percepcyjnego, który „tradycję” i „opinię” zastąpi widzeniem przedmiotu umożliwiającym zejście pod jego powierzchnię; to z kolei uwarunkowane jest stopniem, do jakiego myśliciel będzie zdolny podjąć ryzyko obrony „lekkiej”, „pajęczynowatej” prawdy przeciwko monumentalnym prawdom „systemu”.



Czysty umysł, *pure mind*, nie jest więc Kantowskim „czystym rozumem”; przeciwnie — „czystość” umysłu w zaleceniu Thoreau nie polega na udostępnieniu umysłowi procedur logicznego wnioskowania; to umysł — jak rozum „fenomenologiczny” — ma się teraz odnaleźć w całej gęstej materii swego zaangażowania w świat. Podkreślamy „swego”, ponieważ „czystość” umysłu zakłada konieczną procedurę redukowania przyjętych z góry opinii i sądów. Umysł czysty to umysł z pieczołowitą uwagą patrzący na przedmiot i oczyszczający go tym uważnym spojrzeniem z wszelkich obcych naleciałości i „namulów” (*alluvions*) po to, aby pozwolić mu zaistnieć w jego odrębności. Podobnie jak Blake w swej koncepcji *Minute Particulars*, czyli Drobin Egzystencjalnych, Thoreau stawia sobie za cel stworzenie fenomenologii osobnego, indywidualnego przedmiotu. „Niechże w pośpiechu nie dopatruję się *powszechnego prawa* (*universal law*); niechże wyrażniej zobaczę jeden jego konkretny przypadek!” (J, 3, 157).



Teraz lepiej pojmujemy Thoreau filozofię dystansu. Zanim przejawia się ona w pełni w refleksji etycznej, jako istotny element filozofii przyjaźni, już teraz zobaczymy, iż to właśnie dystans odegra ważną rolę w teorii i praktyce myślenia niespiesznego. Gdy w przywołanym wcześniej fragmencie Thoreau zaleca utrzymanie należytej odległości między myślą a dłonią, stawką jest nie tylko powaga myślenia, ale także egzystencjalne umiejscowienie tego, który myśli. Wyzwolony z dyscypliny systemu, przywrócony dyscyplinie troskliwego spojrzenia jako ćwiczenia duchowego, ten, który myśli „na poważnie”, zaczyna teraz poruszać się w otwartej przestrzeni między myślą a dłonią. *Distance from our every-day life* nie oznacza wyłączenia myślącego podmiotu z krątaniny codzienności; właśnie ta odległość ma nas codzienności przywrócić, to bowiem dzięki niej ten, który myśli, będzie w stanie zwrócić się w stronę odległych i niewidocznych źródeł myślenia, a tym samym nadać codziennym czynnościom znaczenie głębsze od tego, którym obdarzamy je zazwyczaj, dopełniając ich automatycznie.



Dystans, o którym pisze Thoreau, oznacza uwolnienie zarówno samej przestrzeni naszej codziennej egzystencji, jak i tego, który w przestrzeni tej podejmuje wysiłek myślenia. Jak u Nietzschego, spotykamy tu pragnienie, którego celem nie jest już to czy inne konkretne osiągnięcie (takie jest źródło satysfakcji w myśleniu instrumentalno-scjentystycznym), lecz możliwość poruszania się w nagle dostępnej przestrzeni. Miejsce docelowe nie ma teraz znaczenia najistotniejszego: „[...] takie pragnienie zadowala się istnieniem w odległości, nie odczuwa bowiem już konieczności, aby gdzieś dążyć. Pragnienie to nie jest nakierowane na żaden konkretny cel [...], jest raczej pragnieniem tańca lub przystąpienia do gry z wszystkimi, tak różnorodnymi elementami wypełniającymi ludzki czas i przestrzeń”¹⁵. Pragnienie takie mieści się w horyzoncie człowieka etycznego nakreślonym przez Kierkegaarda: „To, co etyczne, nie zmienia człowieka w kogoś innego, ale w niego samego [...]. Kto żyje etycznie, zawsze znajdzie wyjście, [...] zawsze ostanie się dlań punkt oparcia, którym jest on sam”¹⁶. Emerson nada temu nazwę zasady „polegania na sobie” (*self-reliance*).


Jan Jakub Rousseau w ten sam sposób przeprowadzi terapię mającą uleczyć go z lęku i rozpacz. W ósmej przechadzce, wspominając swój „żałosny stan”, mówi jednocześnie o następujących po nim „ukojeniu, spokoju, a nawet szczęściu”¹⁷, których przyczynę przypisuje postawie *amor fati*, a ta z kolei jest konsekwencją polegania na sobie. Uświadomienie sobie wydarzeń świata jako konieczności („nauczyłem się bez sprzeciwu dźwigać jarzmo konieczności”) jest możliwe tylko dzięki rozpoznaniu nie tyle powszechnej, teleologicznej racjonalności, ile przygodności opinii („zasady, na których ludzie opierają swe sądy, wywodzą się tylko z ich namiętności lub przesądów będących ich dziełem”) kształtujących topografię społeczną. Rousseau przedstawi to jako proces dekonstruowania dotychczasowych fundamentów systemu (najbardziej „niegodziwego i niedorzecznego”, doda filozof): „[...] kiedy wszystkie te podpory stopniowo się wykruszyły, [...] z niczym nie związany wspieram się tylko na sobie” — kończy Rousseau cytowany fragment.

¹⁵ G. Shapiro: *Nietzschean Narratives...*, s. 93.


¹⁶ S. Kierkegaard: *Albo-albo*. Przeł. K. Toepplitz. Warszawa: PWN, 1976, t. 2, s. 344.

¹⁷ J.J. Rousseau: *Marzenia samotnego wędrowca*. Przeł. E. Rządowska. Wrocław: Ossolineum, 1983, s. 114.

Gdy Thoreau wzywa do tego, aby „nie mówić w imieniu innych, lecz tylko w swoim własnym” i gdy stawia naszemu myśleniu niezwykle zadanie myślenia myśli, które nie byłyby jedynie „rozrywką” (*amusement*), lecz takich, które „wykraczałyby ponad życie i śmierć” (*transcend life and death*) (*J*, 3, 158), otwiera przestrzeń zarówno fizyczną, w której będzie odbywał swoje niestrudzone marsze (podobnie jak Nietzsche, Thoreau jest wytrwałym i zapalonym piechurem), jak i mentalną, w której będzie pracować wypełniać strony dziennika, zmierzając w stronę uchwycenia tego, co mieści się pod powierzchnią świata. Otwartość, w której dali zrodzi się *Walden*, odnajdziemy opisaną podobnie w trzeciej części *Zaratustry*, w pieśni „O wielkiej tęsknicy”, w której Nietzsche tak opiewa uwolnienie duszy: „O duszo ma, jam cię wyzwolił ze wszystkich starych zakamarków, omiotłem z ciebie pył, pajęczynę i mroki. O duszo ma, omyłem cię z drobnej wstydlivosti i podmówilem, abyś naga w oczach słońca stała... O duszo moja, zwróciłem ci wolność nad wszystkim, co stworzone i jeszcze nie zdziałane [...]”¹⁸.



Jeśli dodamy do tego słynne, skierowane do filozofów zawołanie „Na okręty!” z 289. aforyzmu *Wiedzy radosnej*, otrzymamy Nietzscheańską wykładnię filozofii uwolnienia duszy i oczyszczenia umysłu, jaką nakreślił Thoreau. Oznacza ona także uwolnienie podmiotu; umysł czysty jest umysłem uwolnionym od charakterystycznej topografii *ego*. Jak już wspomnieliśmy, człowiek Thoreau odkrywa, iż jedyną „rodzimością” jego przestrzeni jest otwarty obszar wędrówki, w którym idea domu oznacza jedynie pewną postać podróży. **Dom to szczególny stan skupienia wędrówki.** „Ja” to szczególna postać podmiotu, kumulująca wiele swoich wariantów. Metafora łodzi okazuje się niezwykle przydatna. Thoreau na kilkadziesiąt lat przed autorem *Zaratustry* wie, że filozof musi zaokrętować się i tam, na wąskim pokładzie szukać swojego prowizorycznego domu. Niecierpliwie, bo już w marcu, nie czekając na lepszą pogodę, wyciąga łódź: „Spuściłem na wodę moją nową łódź. Jest zbyt solidna, za solidna jak dla mnie; za mało kołysze, a tym samym nie przekazuje mi ruchu fal” (*J*, 5, 39).



Ruszając w podróż rzekami Merrimack i Concord, filozof notuje: „W tej nowej scenerii czuję się *u siebie, jak w domu (at home)*. Niosę z sobą więcej siebie; bardziej jestem w świecie niż człowiek, który zabiera swoje dzieci

¹⁸ F. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra*. Przeł. W. Berent. Warszawa 1910, s. 313.

na pole. Zabieram z sobą więcej »mnie« (*I carry so many me's with me*). Ten wielki kosz wypełniony melonami, parasolem, kwiatami, młotkiem, *etc., etc.*, a wszystko to jedzie ze mną aż do celu podróży, nie stanowiąc najmniejszej przeszkody i zachowując stosowny dystans (*preserve their relative distances*)" (*J*, 4, 327). „Dom”, o którym mówi Thoreau, jest zaprzeczeniem domowego ładu, w którym zapewne celowali potomkowie purytanów zasiedlający dziewiętnastowieczne Concord. Kosz nie tylko zawiera przedmioty przydatne w różnych dziedzinach działalności, nie tylko jest domeną beżładu, z humorystycznym znakiem akcentowym w postaci parasola patronującego melonom i ciesielskim narzędziom, ale i „ja” utraciło swój wewnętrzny, karny rygor. Teraz jest go „więcej”, wykracza poza swoje granice, tracąc swe rodzime miejsce, i już tylko chybotliwy i ruchomy „dom” łądzi może stanowić jego prowizoryczny, jakże ulotny kontur.



Długie listy nazw gatunków ptaków, które Allison obserwował w okolicy niewielkiego miasta Dublin w stanie New Hampshire, przeniknęły do *Dziennika* Thoreau. Nie wiem, czy chociaż „odczytujemy” je, czasownik „czytać” jest tu najfortunniejszy: przebiegamy wzrokiem angielskie rze-

- Cooperative Migration Study - Fall of 1958*
1. Canada Goose.
 2. Mallard
 3. Broad-winged Hawk.
 4. Common Goose
 5. Mourning Dove
 6. Common Nighthawk
 7. Chimney Swift.
 8. Great Crested Flycatcher.
 9. Catbird.
 10. Hermit Thrush.
 11. Golden-crowned Kinglet.
 12. Myrtle Warbler.
 13. Red-winged Blackbird.
 14. Baltimore Oriole.
 15. Common Grackle
 16. Rose-breasted Grosbeak.
 17. Evening Grosbeak
 18. Slate-colored Junco.
 19. Fox Sparrow
 20. White-crowned Sparrow
 21. White-throated Sparrow
 22. Fox Sparrow
- THE END.

czowniki, których przekład nastreczyłby nam, bez wątpienia, wiele problemów, nie mogąc oprzeć się wrażeniu, że znalazły się tam nie po to, aby zostać „odczytane”, lecz aby ustanowić jakiś ślad rzeczywistości przed zapisem się wzdrgającej. Widnieją na kartce papieru, ale pozbawione jakiegokolwiek komentarza, zatrzymują się na granicy słowa i świata – są bezsprzecznie słowem, choć nie są nim bezwarunkowo: warunkiem ich pojawienia się jest to, że zostały wysledzone wśród drzew i łąk w pewnym konkretnym czasie (np. karta przedtytułowa tomu 11. zawiera listę 22 gatunków ptaków, których migracje Allison obserwował jesienią 1958 roku), a ich istnienie współuczestniczyło w dramacie stawania się świata. Nie zostały wpisane po to, aby być kunsztownym słowem, ale po to, aby istnieć jakby wbrew słowu czy pomimo słowa. Niesamowystarczalność literatury. Wyliczenia te nie porządkują świata, wręcz przeciwnie – wskazują, że świat jest zbyt bogaty i nadmiarowy, aby mógł poddać się porządkowym rygorom.



Inni święta obchodzą w kościele –
A ja w domu – i jaka radość –
Gdy kos prowadzi chór –
Pod sklepieniem sadu –

Emily Dickinson *** (przeł. L. Marjańska)

Dotarcie do огоłoconego życia, tego, co Thoreau nazywał *bare existence*, jest możliwe dopiero po przeprowadzeniu radykalnej krytyki życia całkowicie oddanego i wyczerpującego się w bezrefleksyjnie przyjmowanych wzorach, petryfikowanych przez podstawowe instytucje życia społecznego. „Gdybym odetchnął pełną piersią w ich sąsiedztwie – napisze Thoreau – ich słabe i bezsilne ściany rozpadłyby się, bowiem mój oddech wyczerpałby całe ich powietrze” (*J*, 11, 325). I dalej: „Kościół! wybitnie lękliwa to instytucja, a jej luminarze i podpory są z definicji największymi tchórzami w całej społeczności”. Widać zatem, że surowe bytowanie, istnienie огоłocone, wymaga od nas odpowiedniej intelektualnej i moralnej odwagi, której uderzający deficyt w nowoczesnym społeczeństwie („Nic nie jest zdolne odkupić w moich oczach hipokryzji życia mieszkańców Nowej Anglii” – *J*, 11, 326) podtrzymują główne instancje tegoż społeczeństwa. Słabość biopolityki polega na zerwaniu kontaktu z *zōē*¹⁹.



¹⁹ Patrz uwagi na ten temat w książce Roberta Esposito: *Bíos. Biopolitics and Philosophy*. Transl. T. Campbell. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

Stąd „samotność” jako teza filozofii Thoreau: rzecz nie w prostej nieobecności ludzi, lecz w przemyśleniu na nowo tego, czym jest wspólnota, która mogłaby się kształtować w świadomości bytowania ogołoconego. **Samotność w ujęciu Thoreau nie jest odrzuceniem społeczności, lecz stanowi próbę gruntowniejszego jej ufundowania na relacjach „starszych” od tych, których efektem są ramy struktur organizujących życie wspólnoty.** Długa medytacja ze stycznia 1857 roku przekonuje, że samotność jest niezbędna dla filozofa po to, aby mógł on krytycznie odnieść się do poziomu bytowania, na którym spełnia się wspólnota. „Na ulicy i w mieście – pisze autor *Dziennika* – jestem niezmiennie jakiś marny i rozkojarzony (*mean and dissipated*), a moje życie jest niewypowiedzianie podłe (*unspeakably mean*)” (*J*, 9, 208). Dzieje się tak dlatego, że – doводи Thoreau – większość naszych czynności nie „harmonizuje z zachodem słońca” (*J*, 5, 445), brakuje im bowiem „mądrze pojętej prostoty” (*J*, 5, 410).

Thoreau jest więc dla społeczności Concord tym, czym był Sokrates dla greckiej *polis*: mówiąc słowami wyjętymi z *Obrony Sokratesa*, mędrzec z Concord, jak jego ateński poprzednik, myśli tak, aby być „jak bąk z ręki boga puszczony [po to, aby – T.S.] siadał miastu na kark: ono niby koń wielki i rasowy, ale taki duży, że gnuśniej i potrzebuje jakiegoś żądła, żeby go budziło”²⁰. Wyjście poza miasto, w stronę „odległych lasów i pól” nie jest jedynie prostym zwrotem ku naturze; dopiero na zewnątrz miasta, dopiero poza okręgiem przestrzeni, która pozornie ucieleśnia złożone relacje panujące we wspólnocie – dopiero tam mogę doznać relacji prawdziwie istotnej. Stosowny fragment tego samego wpisu do *Dziennika* jest uderzający: „[...] [w naturze – T.S.] dochodzę do siebie, i znów czuję się szlachetnie związany, a to zimno i samotność są moimi przyjaciółmi” (*J*, 9, 208). Poza kryształem wspólnoty, jakim jest miasto, doświadczam siebie (*I come to myself*), a zatem dopiero wtedy mogę nawiązać „poważny” związek ze światem i z nieobecnymi ludźmi. W relacjach *polis* nie ma „mnie”, to raczej „ja” jest punktem w schematycznej siatce oczekiwań, spełniającym w pełni wymogi praw wspólnoty.

²⁰ Platon: *Obrona Sokratesa*. W: Idem: *Dialogi*. Przeł. W. Witwicki. Warszawa: Wydawnictwo CIL, 2000, s. 222.

Wyrażenie Thoreau mówiące o „szlachetnym związaniu” (*I feel myself grandly related*) wskazuje z jednej strony mizerną jakość relacji konstytuujących społeczność, z drugiej zaś sugeruje wyraźnie, że terapia wspólnoty musi polegać na zakwestionowaniu, zdekonstruowaniu przynajmniej części przyjętych w niej reguł. W kategoriach *Krytona* oznaczałoby to rozpoczęcie poważnej interogacji tego, co „liczni” (*hoi polloi*) ustanawiają jako obowiązujące prawa i zasady postępowania w społeczności. Owa „szlachetna więź” zyska miano „przyjaźni”, do czego przyjdzie nam z pewnością dalej powrócić, chociaż już teraz zauważmy, że Thoreau radykalnie przewartościowuje ową relację, pozbawiając ją czysto ludzkiego odniesienia: przyjaźń nie łączy tu ludzi, ale człowieka ze zjawiskami świata (*cold and solitude*), nad którymi nie panuje. Zagadkowe wyznanie: „Jestem zbyt zimny (*too cold*) na ludzką przyjaźń [...]. Wydaje się regułą, że nie da się żywić głębokiego przywiązania jednocześnie do człowieka i natury” (*J*, 3, 400).



„Licznym” (*many*) prowadzącym osiadły tryb życia Thoreau rzuca wyzwanie wędrowni. To program przygotowywania podstaw nowej wspólnotowości przez stopniowe usuwanie tego, co dotychczas uważaliśmy za fundament społeczności, a co autor *Waldenu* traktuje jako zespół zachowań neurotycznych. **Przygotowanie nowej wspólnoty musi zatem rozpocząć się od wydobycia na jaw neurotycznego charakteru egzystencji uznawanego za normę postępowania, a w istocie stojącego na drodze tego, co filozof nazywa „rozwojem duchowym ludzkości”** (*W*, 36). Jednym z głównych symptomów neurozy nowoczesnej wspólnoty jest przymus gromadzenia, będący podstawą ustalenia hierarchii statusu wewnątrz społeczności. Przed Marksem Thoreau zauważa wynaturzanie się pracy (będące niczym innym jak jej alienacją). Panujący porządek prowadzi do stałego wzrostu produkcji, stanowiącej w istocie nieograniczone re-produkowanie nadmiaru tych samych lub podobnych dóbr.



Więź tworzona w tych okolicznościach jest relacją chorą, prowadzącą do utrwalenia neurotycznego sposobu życia, jednocześnie przedstawiając go jako pożądaną wzór zdrowia. Na pytanie, „dlaczego jednak ludzie się degenerują?” (*W*, 37), Thoreau odpowiada, iż dzieje się tak, ponieważ gromadzenie dóbr, wymagające niezbędnej pracy, przybrało postać dramatycznego wypaczenia życia: „Zdobywszy to, co potrzebne do życia, może jednak [człowiek – T.S.] dokonać innego wyboru niż zdobywanie nadmiaru (*superfluities*), może się teraz zdobyć na odwagę i żyć, może zacząć wa-

kacje i zaniechać bardziej upokarzającej harówki (*toil*)” (W, 37). Diagnoza Thoreau przypomina późniejsze o pół wieku uwagi Veblena, który zanotuje, że nowoczesna organizacja przemysłu „wytwarza wielkie skupiska ludzi, których nie łączy żadna więź poza tym, że mieszkają obok siebie”. Podobnie brzmi opis substytucji, jakiej pieniądź, niezbędny instrument gromadzenia, dokonuje, stając się punktem ogniskowym relacji między-ludzkich: „Jedynym sposobem udokumentowania tym obojętnym obserwatorom swojej pozycji majątkowej jest nieustanne demonstrowanie swoich możliwości płacenia”²¹.

Gdy Veblen stara się wykazać, że społeczeństwo w stanie silnie rozwiniętej „konsumpcji na pokaz” (*conspicuous consumption*) zacznie zmierzać w stronę stanu „próżnowania”, będącego przedmiotem zabiegów zapracowanego człowieka („Żadna klasa społeczna, nawet znajdująca się na dnie nędzy, nie zaniedbuje całkowicie konsumpcji na pokaz”²²), Thoreau twierdzi, że ów moment „pokazu” jest nieustannie odsuwany na później. Znamienny fragment na początku *Waldenu* mówi jasno: praca została zdegenerowana w efekcie odsunięcia pracownika od jej wyników. **Wspólnota opiera się na świadomie utrwalanej pomyłce w rozumieniu pracy:** „Pracując, ludzie kierują się błędnym założeniem” (*But men labor under mistake*) (W, 27). Założenie to polega na ukierunkowaniu pracy na nabywanie praw wyłącznej własności i nieustające gromadzenie, co prowadzi do całkowitego zaprzeczenia filozofii „życia mądrego”. Dlatego oko Thoreau kieruje się w stronę rzeki: „Jeśli chodzi o rzekę, to tam właśnie najmniej pogwałcone są moje naturalne prawa. Tu utrzymał się jeszcze rozległy wspólny obszar (*common*)” (J, 5, 46).

„Błędne założenie” (*mistake*) zniekształcające ludzką pracę zostaje dobrze utrwalone nie tylko w jej owocach, ale przede wszystkim – najniebezpieczniej – w samym jej przebiegu. Praca podlega procesowi nieustannej autokontroli i redukcji, tak aby mieściła się wyłącznie w ramach przypisyanych jej procedur i technik. W ten sposób praca zostaje pozbawiona pewnej „nadwyżki”, „nadmiaru” niezbędnego do jej usensownienia. Thoreau, najemny pracownik geodeta, tak pisze o tym w lipcu 1852 roku:

²¹ T. Veblen: *Teoria klasy próżniaczej*. Przeł. J. Frentzel-Zagórska. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, 1998, s. 70.

²² Ibidem, s. 69.

„Często zapraszają mnie, abym z grubsza (*in a rude manner*) dokonał pomiarów gospodarstwa, bardzo to [sic!] i nieważna robota (*insignificant labor*), chociaż i tak wydobywam z niej więcej niż moi pracodawcy; społeczność nigdy wszakże nie prosi mnie, abym wykonał coś istotnie godnego wykonania” (*J*, 4, 252). Chodzi więc o zanikającą we współczesnym systemie pracy zdolność do dwóch rzeczy: wykonywania jej w szczególny sposób, wolny od braku zaangażowania właściwego owemu *rude manner*, na który uskarża się filozof, oraz o to, aby jej owoce były „czymś więcej” niż tylko wykonywaniem odpowiednich operacyjnych czynności. „Przyjemność, ciepło nie wynikają z posiadania, lecz z rzetelnego i prostego sposobu, w jaki zdobywamy owe niezbędne rzeczy” (*J*, 8, 31).

Thoreau nie chce przeciwstawić wysiłku pisarza trudom robotnika czy farmera. Na pierwszy rzut oka nie zmierza w stronę filozofii tego, co Negri i Hardt w *Imperium* nazwą „pracą niematerialną” (*immaterial labor*). Wprost przeciwnie – czujemy się niemal rozczarowani, gdy wedle przyjętego amerykańskiego ideału Thoreau okazuje się rzecznikiem „uczciwej, pokojowej przedsiębiorczości (*industry*), zachowującej świat szanowany przez ludzi i uświęcony tradycją społeczeństwa” (*J*, 4, 252). W tym samym fragmencie *Dziennika* przeciwstawi potężny, surowy głaz wyorany w pocie czoła z pola, „kapryśnej konstrukcji mającej być ozdobą pałacu Lorda Timothy’ego Dextera”. Ale w przeciwieństwie tym nie chodzi zasadniczo o biednych i bogatych, lecz o pracujących i niepracujących, a przede wszystkim o przeciwstawienie pracujących z sensem tym, których wysiłek pozbawiony jest znaczenia („[...] wieczorem mijam podworec bogacza, który utrzymuje wiele służby i wydaje głupio masę pieniędzy, niczego nie dodając do wspólnego dobra [...]” – *J*, 4, 252). **Antynomia nie przebiega między pracą a konsumpcją, lecz między wysiłkiem walczącym o zachowanie znaczenia a takim, który znaczenie to utracił.**

Mankamentem wspólnoty jest więc to, że nie potrafi zachować pierwszeństwa pracy sensownej nad pracą bezsensowną. Powiedzielibyśmy, że praca utraciła swój wymiar afektywny, którego wynikiem jest wiązanie się ludzi z sobą. „To, co wytwarza praca afektywna, to społeczne sieci współpracy, formy wspólnotowości, biosiła”²³. Wspólnota nowoczesna

²³ A. Negri, M. Hardt: *Empire*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2000, s. 293.


jest więc „bez-bio-silna”; jest niczym innym jak pracą zredukowaną do konieczności i sprawności technicznych zabiegów, pracą nie do tworzenia, lecz do odpracowania. Thoreau niewątpliwie ma rację, zauważając, że jeśli odmówi pracy przy murze oporowym mającym zabezpieczyć, a w przyszłości pomnożyć prywatne bogactwa pewnego „prostackiego, hałaśliwego groszoroba”, napotka surową ocenę swej decyzji: „Efektem tego wysiłku będzie to, że pozyska więcej pieniędzy, które odłoży lub przekaże spadkobiercom, aby wydali je bezsensownie, gdy on sam umrze. Gdybym się przyłączył, społeczność pochwali mnie jako przedsiębiorczego i ciężko pracującego człowieka; lecz skoro wolę oddać się trudom przynoszącym znacznie prawdziwszy zysk, choć niewątpliwie znacznie mniej pieniędzy, przeto poczytają mnie za obiboka” (J, 4, 253).

A jednak filozof dąży do odślonienia tego, co w pracy jest „niematerialne”. Paradoksalnie, pragnie to uczynić, kwestionując materialną „rzeczywistość” profitów, ich istnienie w fizycznej formie. Skoro zaś nazwą na owo „coś więcej”, co potrafi – w przeciwieństwie do swych pracodawców – znaleźć w pracy, jest „znacznie prawdziwszy zysk” (*more real profit*), formułuje tym samym diagnozę schorzenia nowoczesnej pracy: praca została „odpracowana” (przestała fascynować i angażować jako praca, w tym znaczeniu jest „odpracowana”, jest pracą jakby „bez (ducha) pracy”), w konsekwencji jej wynik, o który wszyscy zabiegają (zysk finansowy), chociaż przeliczalny, jest mniej *real* niż to, co chciałby przywrócić pracy Thoreau. Próbując zastosować terminologię Negriego i Hardta, powiedzielibyśmy, że praca winna angażować, spełniając dwa warunki, zapewniające jej owo ratujące ją „coś więcej”: najpierw, praca jako „zadanie analityczno-symboliczne” (a nie jedynie techniczne), potem – praca afektywna, a zatem niezbywalnie ucieleśniona, *labor in the bodily mode*²⁴.


Rzecz nie tylko w fizycznym charakterze wysiłku. Cytowany fragment *Dziennika* obfituje w wyobrażenia napiętych mięśni i potu, lecz jednocześnie przymiotnik „pokojowy”, *peaceful*, jakim posługuje się Thoreau, aby opisać charakter obdarzonej sensem pracy, musi być traktowany jak najdosłowniej. Afektywność „dobrej” pracy powoduje, że nawet zwierzęta traktowane są inaczej – bicz farmera poganiającego woły jest „litościwy” (*merciful*). Chodzi jednak głównie o to, aby jednostka jako byt ucieleśnio-

²⁴ Ibidem.

ny mogła uwolnić się od reżimu pracy pozbawionej znaczenia; reżimu, który Thoreau już na sposób (po)nowoczesny pojmuje jako uwewnętrzniony przymus zewnętrzny. W passusie, którego mógłby pozazdrościć mu Michel Foucault, filozof pisze: „Ja nie potrzebuję dla porządku mojego życia tego policyjnego aparatu bezsensownej pracy i nie widzę niczego godnego pochwały w jego [bogatego człowieka – T.S.] zabiegach [...]” (J, 4, 253). To właśnie *police of meaningless labor* jako główna siła kształtująca wspólnotę jest powodem jej słabości.



To, co nas łączy w nowoczesnym świecie, to uwewnętrzniony przymus, podczas gdy powinna nas łączyć wolność czynienia. Zanik niematerialnej pracy symbolu jest jednym z elementów owej złowrogiej dewolucji. W 1855 roku Thoreau powtórzy, że trzeba odzyskać „prostą, uczciwą i niezależną pracę” (*simple, honest, independent labor* – J, 8, 31), lecz poprzedzi tę uwagę wskazaniem atrofii wrażliwości na symboliczne: „Ludzie nierozumnie przedkładają złoto ponad to, czego złoto jest symbolem” (J, 8, 31). A wcześniej wskaże na radykalne ograniczenie afektywnego aspektu egzystencji, będące dziełem pozbawionej znaczenia pracy. Ponieważ afekt odnosi jednostkę poza nią samą, jest dotykającym ją do żywego zetknięciem się z Innym, filozof rozszerzy ów kryzys afektywności na odrzucenie nie-ludzkiego, radykalnie deformujące nasze ludzkie więzi. Komentując różnice majątkowe, pozwalające jednym na spalanie obfitej ilości drewna na opał, podczas gdy inni nie mogą nawet zbierać gałęzi w nie swoim lesie, pisze, iż ci pierwsi postępują tak, „jakby stojąc pod dachem stodoły, utrzymywali, że nad głowami mają nieskończoność błękitu. Stodoła jest użyteczna, to prawda, lecz czymże jest w porównaniu z niebiosami?” (J, 8, 30).



Thoreau, choć zapewne życzliwie przyjąłby Marksowskie analizy pracy, jednak nie podzieliłby faustycznej wizji człowieka, zaproponowanej przez niemieckiego filozofa, w której krytykę mieszczańskiej kultury poprzedzi pean na jej cześć. To, co stanowiło chlubę sił wytwórczych burżuazji: „Ujarzmienie przyrody, rozpowszechnienie maszyn, zastosowanie chemii w przemyśle i rolnictwie, żegluga parowa, koleje żelazne, telegrafy elektryczne”²⁵, wszystko to, dzięki sposobowi wykorzystania tych innowacji,

²⁵ K. Marks, F. Engels: *Manifest komunistyczny*. Warszawa: Książka i Wiedza, 1949, s. 40.

zostało, zdaniem Thoreau, przemienione w „błyskotki” (*playthings*). W późniejszych notatkach filozofa z Concord przyjmie to postać ostrej krytyki podziału pracy, o którym pisał już Marks. Obu myślicieli ekonomia podziału pracy prowadziła do opisu zaburzeń antropologicznego obrazu człowieka. Dla Marksa praca robotnika straciła „wszelkie cechy samodzielnosci”, a on sam „staje się prostym dodatkiem do maszyny”²⁶. Thoreau, w długiej nocy z grudnia 1860 roku, napisze, że podział pracy oparty na założeniu rosnącej specjalizacji powinien zostać zreinterpretowany jako „podział” samego człowieka zdolnego do wykonywania nie tylko (Marks) „najbardziej jednostajnych czynności, do wyuczenia się najłatwiejszych”, lecz dzielącego swój czas między wielorakie zadania i umiejętności (J, 14, 295).

Warto przytoczyć ów fragment *Dziennika*: „Na to przyszło naszej cywilizacji i naszemu podziałowi pracy (*division of labor*) na myśl, że A., zawodowy zbieracz jagód, wydzierzawił pole należące do B., i przypuszczamy, iż przystąpił do zbioru, być może z pomocą jakiejś właśnie opatentowanej maszyny; C., znany kucharz, dogląda puddingu robionego z owych jagód; natomiast profesor D., dla którego szykują ów pudding, siedzi w bibliotece, pisząc książkę — dzieło, rzecz jasna, poświęcone gatunkowi *Vaccinieae*. Wynik zaś owej dewolucji dostrzeżemy w tej właśnie książce, która powinna powstać jako ostateczny wynik wyprawy na jagody i wytłumaczyć istnienie dwóch profesorów, którzy znaleźli się pomiędzy D. i A. Inaczej będzie bezwartościowa. Nie znajdziemy w niej żadnego ducha jagody, a jej lektura okaże się męcząca dla naszego ciała. By posłużyć się potocznym powiedzeniem, to jakby zaoszczędzić pięć groszy, a stracić pięć złotych. Osobiście wyznaję inny podział pracy, wedle którego profesor D. powinien móc obdzielić sobą i bibliotekę, i łąn jagodowych krzaków” (J, 14, 295).

Dwie lekcje płyną z tego zapisu. Pierwsza dotyczy wiedzy i przekonuje, że ma ona znaczenie tylko wówczas, gdy nie wyobcowuje się z całości za-

²⁶ Ibidem, s. 42. Już Matthiessen w swej klasycznej książce zauważał podstawową rolę pracy w myśli Thoreau: „Nie ulega wątpliwości, że bunt Thoreau wiązał się z postanowieniem uczynienia wszystkiego, aby ocalić godność pracy robotnika przed degradującymi ją zakusami próżności ludzi bogatych”. F.O. Matthiessen: *American Renaissance. Art and Expression in the Age of Emerson and Whitman*. New York: Oxford University Press, 1941, s. 173.

jęć i działań człowieka. Badania profesora D. są bezwartościowe (*worthless*), gdyż odnoszą się jedynie do tego aspektu zagadnienia, który nie angażuje samego badającego. To dlatego Thoreau pisze, że książka profesora nie odda „ducha jagody” (*the spirit of the huckleberry*). Badać świat można, jedynie w nim uczestnicząc; Thoreau wyraźnie zapowiada fenomenologię, w przekonaniu że świat poznajemy od wewnątrz nie jako jego pozornie zewnętrzni obserwatorzy, lecz wewnętrzni uczestnicy. Druga lekcja dodatkowo wzmacnia konieczność i niezbędność wiedzy jako formy ucieleśnienia. Choćby książka, którą czytamy, była „bezwartościowa”, bo „bezcielesna”, i tak będzie ona wywierała wrażenie na nas, jako na bytach ucieleśnionych. „Jej lektura okaże się męcząca dla ciała” – napisze Thoreau. To nie tyle praca podlega podziałowi, ile jednostka, która winna czujnie obdzielić sobą wiele rodzajów trudu. „Uczyń sobie ciało doskonałe”, wzywa Thoreau, ponieważ „nigdy nie odczuwam natchnienia, jeśli nie odczuwa go moje ciało. Ono także gardzi życiem oswojonym i jałowym” (*J*, 1, 147).

Teza ta ma swoją polityczną eksplikację. Skoro jednostka winna „obdzielić” sobą wiele aspektów życia, może to rozumnie uczynić dopiero wtedy, kiedy określi owe interesujące ją aspekty, tym samym zdefiniuje swoje zadania życiowe, a co za tym idzie – i to, co stanowi dla niej dobro, a czego powinna się wystrzegać jako zła. Thoreau jawi się tutaj jako komunitarysta; nie mieści się zatem w kręgu klasycznej liberalnej koncepcji wspólnoty, mającej w założeniu porozumienie się jednostek ponad ich indywidualnymi schematami ontologicznymi i etycznymi. Główną bowiem tezą komunitarystów jest krytyka liberalnego założenia, że „ludzie nie definiują się przez cele, wartości i pojęcia dobra. Dla komunitarysty taki obraz osoby jako odrębnej od żywionego przez nią pojęcia dobra pomija fakt, że to właśnie tego rodzaju pojęcia są inicjalnymi sposobami konstytuowania się człowieka”²⁷. Zanurzenie człowieka w świecie, z którego wnętrza ów świat stara się opisać, zostaje dodatkowo wzmocnione przez owo wcześniejsze, „ucieleśniające” pojęcia wartości, autookreślenie się jednostki.

Wspólnota i jej świat są zatem wzajemnie z sobą związane, a co za tym idzie – jednostka związana jest ze wspólnotą, jeszcze zanim podejmie na-

²⁷ S. Mulhall, A. Smith: *Liberals and Communitarians*. Oxford: Blackwell, 1992, s. 10.


myśl nad jej charakterem. Społeczność – w przeciwieństwie do państwa – nie jest sposobem ustanawiania porządku w drodze narzucania „zewnątrznych” schematów. „Liberał nie dostrzega w społeczeństwie niczego ponad wspólnie podjęte przedsięwzięcie, służące realizacji indywidualnych celów; to w gruncie rzeczy prywatne stowarzyszenie, utworzone przez jednostki określające swoje główne interesy niezależnie od, a w jakimś sensie nawet i uprzednio w stosunku do wspólnoty, której są uczestnikami”²⁸. Thoreau wie, że indywiduum konstytuuje siebie zawsze przez uprzednie więzy wspólnotowe, lecz wie także – i to stanowi serce jego nauki – że więź ta nie może się sprowadzić do prostego przyporządkowania jednostki wspólnocie, lecz że między nimi musi istnieć rodzaj ostrego napięcia. Wspólnota jednocześnie warunkuje mnie i odstręcza od siebie. Musi zatem pozostać zarazem faktem i utopią. Słynne wyprawy do lasów nie są wycofaniem się ze wspólnoty, lecz przygotowaniem do niej: „Moje pragnienie społeczeństwa rośnie nieskończenie; natomiast gotowość do wpasowania się do jakiegoś faktycznego społeczeństwa maleje” (J, 4, 259).

Nie dziwi zatem, że czytamy w *Walden*: „W krótkim czasie lepsza część człowieka zostaje worana w ziemię i zamienia się w kompost. Zatrudnieni pozornie przez los, powszechnie zwany koniecznością [...], gromadzą skarby, które zostaną pożarte przez mole albo rdzę lub ukradzione przez złodziei. Prowadzą życie głupców, o czym się przekonają, gdy dojrzą do końca, a może wcześniej” (W, 27). A *fool's life*, o którym mówi Thoreau, jest dominującym modelem życia we wspólnocie, a jego istota zdaje się polegać na ciągłym odsuwaniu spełnienia określanego jako „piękniejsze owoce życia” (*finer fruits*) i suplementowaniu go kolejnymi etapami ciężkiej pracy, „nadmiernie ciężkimi obowiązkami” (*superfluously coarse labors of life*). **Stan nieprzerwanej pracy uniemożliwia cieszenie się jej efektami; człowiek zostaje oderwany od swojego czasu, który staje się teraz czasem należącym do „nadmiernej harówki” (*excessive toil*).** Wojskowy marsz zastępuje muzykę: „Przez lata maszerowałem do muzyki, w porównaniu z którą uliczna muzyka wojskowa to jeno zgiełk i hałas” (J, 2, 307).


Radość, o której pisze filozof, wynika więc z poczucia swoistej „muzyczności” egzystencji, przy czym muzyczność ta zależy od stopnia wyczulenia naszego słuchu na muzykę świata. Thoreau starannie podkreśli, że

²⁸ Ibidem, s. 15.

miara jego istnienia nie była miarą orkiestry wojskowej. Muzyka, o której myśli filozof, zaczyna rozbrzmiewać w momencie uświadomienia sobie własnej niesamowystarczalności, poczucia wspólnoty z tym, co nie- i przed-ludzkie. „Wiemy, że muzyka już gości w myślach, lecz ciągle jeszcze nie w języku” (WCM, 265). **Radość ludzkiego bycia razem musi się fundować na radości rozpoznania tego, że człowiek nie jest do końca panem własnego losu.** Tak pisze o tym Thoreau w lipcu 1851 roku: „Dostrzegam, że zajęły się mną wyższe siły. Oto przyjemność, radość, egzystencja, której sam sobie nie zgotowałem. Mówię niczym świadek na wotandzie i opowiadam to, co ujrzałem” (J, 2, 307). Radość rodzi się nie z opowiadania siebie, lecz ze świadczenia światu. Trudno zatem o nią, społeczeństwo bowiem chce definiować siebie właśnie jako samowystarczalne, a poza tym, jak zobaczymy, niełatwo jest znaleźć słowa dla naszej misji „świadka” świata.



Zasady obowiązujące w tak skonstruowanej wspólnocie sprawiają, że człowiek staje się jedynie organem pracy, natomiast nie istnieje jako autonomiczna jednostka, zdolna do nawiązania pełnych powagi relacji z innymi. „Doprawdy, nie ma dnia, aby pracujący człowiek znalazł czas na prawdziwą rzetelność albo pozwolił sobie na utrzymywanie najprostszych, ludzkich stosunków z sąsiadami, albowiem cena jego spadłaby na rynku. Ma czas tylko na to, aby być maszyną” (W, 28). Kryzys więzi polega – podobnie jak u Veblena – na kryzysie sąsiedztwa, podtrzymywanym przez system rynkowy (*the market*). Sąsiad jest już jedynie potencjalnym nabywcą moich wytworów, uczestnikiem nie do końca i nie zawsze uczciwej gry rynkowej: „Kłamią, pochlebiają, głosują, zamykają się. W łupinie uprzejmości rozplývają się jak w rozrzedzonej i lotnej jak opary atmosfery szczerości, przekonując sąsiada, że zrobią mu buty albo uszyją kapełusz czy płaszcz, że zbudują mu powóz albo załatwią dla niego import towarów kolonialnych” (W, 29).



Jeśli by cofnąć się do źródeł owego kryzysu, odnaleźlibyśmy je w wyłączeniu człowieka z jego czasu. Nie chodzi wyłącznie o zapracowanie i – jak pisze Thoreau – „harówkę”, lecz o coś poważniejszego: o **ogólne „wypadnięcie” z czasu, w czego efekcie znajdujemy się w rzeczywistości, w której rolę hegemonu odgrywa czas maszyny.** Autor *Waldenu* próbuje nadać inne znaczenie pojęciu *leisure*, które dla Veblena jest już tylko synonimem konsumpcyjnego próżnowania, zwieńczającego produkcyjne


procesy rynkowe: „W warunkach systemu współzawodnictwa członkowie współczesnego społeczeństwa przemysłowego są rywalami, z których każdy najlepiej osiągnie własny cel, jeśli uda mu się, dzięki całkowicie bezwzględnemu postępowaniu, z zimną krwią prześcignąć i skrzywdzić swoich bliźnich”²⁹. Thoreau pragnie przywrócić rzeczownikowi *leisure* jego etymologiczne znaczenie, związane wewnętrznie z „wolnością”; łacińskie *licet est* oznacza, że coś „jest dozwolone”, że zostaje uwolniony z ograniczeń, że może postępować wedle woli. Dopiero odkrywszy znaczenie „czasu wolnego” jako nie tylko czasu niewypełnionego pracą, ale przede wszystkim jako czasu mojej wolności, mogę odzyskać autonomię jako człowiek.

Czas wolny jest naprawdę „wolny” wtedy, gdy jest czasem wolnego człowieka, czyli człowieka, który „odzyskał” swój czas, nie rezygnując przecież całkowicie z ekonomicznych czy społecznych gier niezbędnych dla wspólnoty. Przytoczone przed chwilą zdanie o braku czasu uniemożliwiającym rzetelność ma w oryginale znacznie silniejszą postać. Czytamy bowiem: [...] *the laboring man has not leisure for a true integrity day by day* [...], co pozwala postawić tezę następującą – wynaturzenie ludzkiej pracy polega na „wyrzuceniu” człowieka z jego czasu na rzecz chronologii systemu („czas maszyny”), co z kolei owocuje pozbawieniem jednostki jej autentyczności. Owo *integrity*, jak łacińskie *integritas*, odnosi się do trzech fundamentalnych poziomów bytowania człowieka, poważnie zakłóconych obecnym stanem społeczeństwa: wewnętrznie akceptowanych i praktykowanych zasad moralnych (zastąpionych konkurencyjnością zachowania rynkowego), całości osobowości (zastąpionej jednostką jako instrumentem pracy) oraz stanu dobrego samopoczucia (zastąpionego chorobą przedstawianą jako wzór nowego „zdrowia”).


Piesza wędrówka jest więc nieodzowna, aby człowiek mógł „pozbyć się z głowy całego Concord, całego Massachusetts, całej Ameryki i choć przez część dnia być człowiekiem normalnym (*be a sane man*)” (*J*, 9, 208). Ruch piechura każe mu zostawić za sobą to, co jest sformalizowaną, polityczno-legislacyjną wspólnotą, opatrzoną stosownymi prawami i działającą wedle skonwencjonalizowanych zasad; pieszy – jeżeli jego marsz nie jest podróżą w interesach, zmierzaniem do rutynowo wyznaczonego celu

²⁹ T. Veblen: *Teoria klasy próżniaczej...*, s. 178.

— wędruje w stronę „bezimienności”. Fascynacja „lasami i polami”, którą na każdym kroku dostrzegamy u amerykańskiego filozofa, nie wynika jedynie z podziwu dla natury i książek jej poświęconych; jest wyrazem sprzeciwu wobec „imienia”, języka nieprzystającego do naszego przeżywania świata. „Gdzież będziemy szukać wzoru angielszczyzny, jeśli nie w słowach człowieka obdarzonego głębią uczuć? Nie w jakimś gładkim wypracowaniu napisanym w wolnej chwili. Z okien eleganckiej wiejskiej rezydencji nie patrzą na naturę uczciwe oczy [...]” (*J*, 1, 225).




Wspólnotowość musi się zatem budować na fundamencie koniecznego doświadczenia kryzysu mowy, które nazywamy tutaj doznaniem „bezimienności”. O tym mówi Thoreau w znanym fragmencie *Waldenu*: „Okazuje się, że język naszych salonów stracił całą swoją moc, całkowicie się zdegenerował i zamienił w pustą gadaninę (*parlaver*), że nasze życie upływa w dużym oddaleniu od swoich symboli, a jego tropy i metafory są z konieczności bardzo naciągnięte, jakby przez przewodnice ślizgowe i windy ręczne [...]” (*W*, 257). Trzeba stanąć na krawędzi słowa, odsłonić jego poetyckie znaczenie, aby można było rozpocząć przywracanie sensu mowy jako domeny mądrego bycia razem. Oznacza to zachwianie precyzji artykulacji, swoiste „trzęsienie języka”, jego „ruinację”, osuwanie się w stronę milczenia lub wieloznaczności. „Język poezji należy do świata dziecka (*infantile*). Nie umie mówić” (*J*, 1, 323). Ale owo *it cannot talk* oznacza także mówienie wieloma słowami jednocześnie. Jak w ledwo cytowanym fragmencie *Waldenu*, gdzie nieistniejące słowo *parlaver* bierze się ze styku „salonu” (*parlor*) i „gadaniny” (*palaver*).




W lutym 1859 roku znajdujemy następujący zapis: „Są takie chwile w naszym codziennym nastawieniu (*in our prosaic moods*), kiedy życie wydaje się nam pewną liczbą dni podobnych do tych, które już przeżyliśmy, z tym iż to nie więcej, lecz mniej przyjaciół i przyjaźni będzie je rozjaśniać. [...] I tak byłoby, gdyby nie władza wyobraźni (*faculty of imagination*)” (*J*, 11, 445). Dalsza lektura tego fragmentu dowodzi, że wyobraźnia wprowadzająca pożądaną odmianę do naszego bytowania i sprawiająca, że nie popadamy w znużenie monotonią (*despondency*), nie jest wyjściem poza codzienność; wręcz przeciwnie — jest dobitniejszym w nią wprowadzeniem. Thoreau uważnie przygląda się bańkom powietrza utrwalonym w lodowej skorupie i troskliwie odczytuje tropy na zmrożonym śniegu („[...] świeży ślad z całą pewnością odciska się w suchej i proszkowej

materii; ślad wczorajszy wygląda jak pozostawiony w materii nieci kleistej [...]” – *J*, 11, 445) oraz słucha dobiegających go odgłosów. **Wyobrażenie jest zatem zwrotem percepcyjnym; pozwala nie na opuszczenie rzeczywistości, lecz na wniknięcie głęboko w jej materię.**



Kiedy mówimy o „zwrocie percepcyjnym”, mamy na uwadze spojrzenie, które nie sprowadzałoby się jedynie do rodzaju „uchwyty” rzeczywistości. „Uchwyty”, który zapewne należałoby przeciwstawić „dotykowi”, stawia rzecz do mojej dyspozycji, pojmuję ją bowiem wyłącznie na moich prawach, a tym samym istnieje ona tylko w „moim” świecie „moich” potrzeb. Zwrot percepcyjny jest zwolnieniem, poluzowaniem „uchwyty”, zamienieniem go na „dotknięcie”, a w rezultacie – odnowieniem rangi oddalenia: rozumiem nie to, co „chwytam” („w lot”, ponieważ im szybciej uchwyć, tym lepiej), lecz ku czemu mozolnie przybliżam się z wyciągniętą ręką, co nawet dotknięte, powróci do swojej przestrzeni, swojego świata. Obok świata istnieje więc to, co Ortega y Gasset nazywa „pozaświatem”, a co jest właśnie głębokim światem dostępnym po dokonaniu się zwrotu percepcyjnego: „Świat głęboki jawi się nam równie jasno, jak widzialny na powierzchni, tyle że więcej od nas wymaga”³⁰. *Dziennik* jest zapisem podjęcia takiego trudu.



Zwrot percepcyjny, o którym mówimy, należy rozumieć jako interwencję Thoreau podobną do tej, którą postulował William Blake w swoim słynnym zaleceniu o „oczyszczaniu wrót postrzegania”. **Pierwotne wobec wszystkich zamierzeń przemodelowania świata jest przeformowanie ludzkiego umysłu:** „Przedmioty nie dlatego ukryte są przed nami, że nie znajdują się na linii naszego spojrzenia, lecz dlatego, że ani umysł, ani oko nie wykazują skłonności do spojrzenia w ich stronę” (*J*, 11, 285). W ten sposób wracamy do bytowania, do *bare existence*, przy czym teraz jawi się ono nie jako nużące, lecz fascynujące. To, co pozostawiło w naszym bytowaniu ślad (osoba, zwierzę, którego trop oglądam na śniegu), przestaje mówić jedynie o tym, co nieobecne, lecz wnika we wnętrze, w samą materię mojego istnienia. Świat i ja zostajemy wciągnięci do wspólnoty bytowania. Thoreau unieważnia podział na „medytatorów” i „zmysłowców”³¹,

³⁰ J. Ortega y Gasset: *Medytacje o „Don Kichocie”*. Przeł. J. Wojcieszak. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, 2008, s. 43.

³¹ Ibidem, s. 64.



Fot. 1. Dom Ralpha Waldo Emersona w Concord (fot. Terence Goguen)



Fot. 2. Ratusz w Concord (fot. Terence Goguen)



Fot. 3. Kościół w Concord (fot. Piotr Czulak)



Fot. 4. Ścieżka prowadząca nad staw Walden (fot. Terence Goguen)



Fot. 5. Las otaczający staw Walden (fot. Terence Goguen)



Fot. 6. Walden zimą (fot. Terence Goguen)



Fot. 7. Właściwa lokalizacja chaty Thoreau (fot. Terence Goguen)



Fot. 8. Replika chaty filozofa (fot. Terence Goguen)



Fot. 9. Wnętrze chaty Thoreau (fot. Piotr Czulak)




Fot. 10. Stół/pulpit służący do pisania (fot. Terence Goguen)




Fot. 11. Grób rodziny Thoreau na cmentarzu Sleepy Hollow w Concord
(fot. Terence Coguen)


który postulował Ortega y Gasset. Nie ja „przeciw” światu, ani też ja „wobec” świata, lecz ja **wraz** ze światem — przy tej formule nawet to, co pozornie monotonne i rutynowe, okazuje się nieodzowne, bez niego bowiem traciłbym zakotwiczenie w bytowaniu.



Czytamy w tym samym lutowym zapisie: „Cudowna cisza zimowego dnia. Zamarzły źródła dźwięku, na przykład woda, ledwie dochodzi szmer sączącej się strugi. Gdy nadstawimy ucha, usłyszymy jedynie szum naszego wewnętrznego morza, które narasta i faluje w naszych uszach, niczym w dwóch muszlach. Oto dzień święty roku, słyszalna cisza, co najwyżej słyszymy, jak łamie się i pęka lód, niby szukając dla siebie właściwego słowa” (*J*, 11, 446). Thoreau buduje swą filozofię „słyszalnej ciszy” (*audible silence*) na przekonaniu, iż uważne, troskliwe, nie czysto instrumentalne spojrzenie na rzeczywistość nie tylko pozwoli wnikać w nią samą, lecz będzie terapią na naszą skłonność do melancholii i znużenia. Słuchając uważnie rzeczywistości, słyszę „szum mego wewnętrznego morza”, lecz przepływająca przez moje ciało krew nie jest już teraz wyłącznie „moja”; „przychodzi” do mnie jakby odbita od białej ściany milczącego świata, jest strumieniem powszechnego (a nie tylko mojego) bytowania.



Gdy chcemy odnieść się do własnego życia, co wiąże się z wysiłkiem zmierzającym do (na)dania mu wyrazu (a dziennik i wszystkie jego odmiany są podstawową formą, w jaką ujmujemy ów wysiłek), żadną miarą nie piszemy autobiografii. Tę bowiem cechuje skupienie się na sobie, postawienie siebie w centrum uwagi; „ja przyglądam się sobie” — tak brzmiałaby umowa między mną/autorem a czytelnikiem. Muszę być wymowny, aby silić się na dotrzymanie tej umowy. Tymczasem *Dziennik* pomimo swych rozmiarów nie jest dziełem elokwencji; przeciwnie — raz za razem napotykamy w nim miejsca, w których Thoreau zatrzymuje się na granicy wypowiadalnego. Dlatego, mimo wszelkich pozorów łacińskiej nomenklatury dotyczącej fauny i flory, to nie uczony obserwator przyrody pisze *Dziennik*. „Uczony, który nie poszukuje wyrazu (*expression*), lecz jedynie stara się znaleźć fakt do wyrażenia, bada naturę niczym martwy język. Ja tymczasem błagam o takie doświadczenie wewnętrzne, które nada naturze znaczenie” (*J*, 5, 135).




To, co istnieje, co bytuje, nie wypowiada się, nie jest elokwentne i wygadane; gdyby było, ukrywałoby się, skrywałoby swą *bare existence* pod warstwami retorycznych ornamentów. Im bardziej coś mówi o sobie, tym bardziej nas zwodzi, odwodząc od siebie. To, co chce ukazać się огоłocone do kości bytowania, będzie (jak pękający lód w przywołanym fragmencie) nieustannie jedynie próbowało poszukiwać sposobu wypowiedzi. Bytuję na krawędzi słowa, we wspólnocie z pękającym lodem i zmarzniętym śniegiem, dlatego trudno tu mówić o **autobiografii**, skoro „dochodzę do siebie” (i frazę tę należy pojmować w całym bogactwie jej znaczeń) za pośrednictwem innych przedmiotów (lód, śnieg, migrujące ptaki). A ponieważ odślania się nam powszechne bytowanie, w którym człowiek i wszystko, co istnieje, znajdują wspólną, przed-ludzką przestrzeń, przeto słuszniej byłoby mówić o **zoografii**³². Terminem tym staram się odnieść do poziomu bytowania, w którym na krawędzi słowa doświadczam „słyszalnej ciszy” świata, będącej słyszalną ciszą mnie samego.



Liczne opisy i wyliczenia roślin, zwierząt, pogody oraz zjawisk naturalnych wypełniające strony *Dziennika* są formami, w jakich spełnia się zoograficzne dążenie. Zoografia zapisuje to, czego doświadczam, pozabawiając je estetycznej (retoryczna obudowa wypowiedzi) i ontologicznej (nadawanie niektórym wydarzeniom nadzwyczajnego statusu) ornamentyki. Nic nie jest teraz nadzwyczajne, ponieważ wszystko stanowi część *bare existence*; świat zoografii to świat zjawisk bez żadnych znaków diakrytycznych. Opera należy do tego samego porządku, co migrujące ptaki: i jeden, i drugi fenomen zostaje odnotowany, zatrzymany na krawędzi dalszych wypowiedzi. Lutowemu zapisowi *Dziennika* towarzyszy odręczna zapiska Allisona: „Wtorek, 17 lutego, 1959 roku. Dzisiaj przyszły bilety z biura Towarzystwa Opery Bostońskiej: dwa na »Cyganerię« 17 kwietnia i dwa na »Rycerskość wieśniacza« i »Pajace« 18 kwietnia, w wykonaniu Metropolitan Opera Company w Bostonie” (*J*, 11, 448). Opera pozbawiona wszelkiego sztafażu i właściwej jej egzaltacji rozbrzmiewa nie tyle głosami *bel canta*, ile śpiewem migrujących ptaków. Nic dziwnego, przecież należą do jednego porządku огоłoconego bytowania.


³² Termin ten nawiązuje także do Williama Blake’a, a za jego pośrednictwem — do prorocstwa Ezekiela, w którym Bóg objawia się w rydwanie otoczonym „czterema istotami żywymi” (*zoa*), w swej hybrydyczności nie odpowiadającymi żadnemu ze znanych nam gatunków zoologicznych. Blake, traktując liczbę mnogą *zoa* jak pojedynczą, posłużył się nią w swym wielkim dziele *Vala, or the Four Zoas*. Patrz N. Frye: *Fearful Symmetry. A Study of William Blake*. Princeton: Princeton University Press, 1969, s. 272–273.



Leadership passes into empire; empire begets insolence; Insolence brings ruin.

W.C. Williams: *Paterson*

Thoreau zdaje sobie sprawę, że porządek ten nie mieści się w strukturze zorganizowanego społeczeństwa. Dobrze znamy jego filipiki skierowane przeciwko instytucjom jako strażnikom nieuświadamianego sobie najczęściej zniewolenia. „Kościół, państwo, szkoła, gazeta myślą o sobie, że są liberalne i wolne! Wolność to właściwa więziennemu dziedzicznemu” (*J*, 11, 324). **Wspólnota z pomocą swych instytucji strzeże siebie samej przed odwagą bytowania оголоconego oraz przed odwagą myślenia.** Instytucjonalne struktury życia niepostrzeżenie stają się niebezpieczną ornamentyką, która pozwala na prowadzenie egzystencji w sferze wykazującej niedostatek powagi. Thoreau formułuje więc wobec życia nowoczesnej wspólnoty zarzut nie tyle frywolności, ile – rzecz znacznie bardziej dolegliwa – fałszywej powagi, a w konsekwencji braku dzielności. „Ogólnie rzecz biorąc, ludzie więcej uwagi poświęcają swoim kurnikom niż godnym pożądaniam niebiosom. Gdy twoje ambicje nie ograniczają się do polityki, nie spodziewaj się pomocy od ludzi” (*J*, 10, 351).



Czytamy: „Najlepsi tak zwani »kaznodzieje« to zniewieściała grupa; ich najodważniejsze myśli noszą halki. Gdyby bowiem okazali się choć trochę mężczyznami, z pewnością porzuciliby swe posady, chociażby nawet mieli skupić całą swą uwagę na grze w baseball” (*J*, 11, 325). Deficyt powagi i odwagi to schorzenia społeczności, przy czym widać wyraźnie, iż Thoreau sięga do samego serca problemu: chodzi o powagę istotną, a nie pozorowaną, uroczyście celebrowaną powagę instytucji. Gdy dotrzemy do istoty tego, co jest powagą, do оголоconego bytowania, gra (na przykład w baseball) okaże się bardziej „poważna” od urzędowej „powagi” księdza czy nauczyciela. Ta ostatnia bowiem opiera się na uschematyzowaniu postępowania i myślenia, dopuszczających jedynie to, co zgadza się z oczekiwaniami ortodoksyjnie ujętej ideologii. Powaga оголоconego istnienia jest powagą nową, zaskakującą myśli; powaga urzędu domaga się jedynie tego, co nie może zaskoczyć, i w tym sensie jest końcem myślenia.



Dla Thoreau, wykładowcy i nauczyciela, kryzys myśli musi być kryzysem słowa. Przywołany fragment jest faktycznie medytacją na temat wygłasza-

nego publicznie słowa: „Głoszenie kazań? Wykładów? Kim jesteście wy, którzy o nie prosicie? Cóż takiego chcecie usłyszeć, miałkliwe niemowlęta?”. Pytania to istotne, odnoszące się zarówno do formy, jak i treści życia wspólnoty. Dla zaakcentowania ich wagi Thoreau zwróci się w stronę biblijnej przypowieści: „Odwiedziłem pewne miasto zaproszony, aby wygłosić wykład dla mieszkańców [...], i próbowałem ożywić ich, przekazując im to, czego najintensywniej doświadczyłem w życiu. Widzę, jak bojaźliwy ksiądz szuka gwałtownie jakiejś dziury, w której mógłby się ukryć, zaniepokojony wielce, ponieważ to on mnie tam zaprosił, i słyszę okropną ciszę, jaka zaległa na widowni. Myślą pewnie o tym, że już nie zaproszą mnie ponownie. Ale nie wszystko ziarno padło na kamienistą i płytką glebę” (J, 11, 326). Sokratejskie powołanie myślenia: mówić nie to, co pragną usłyszeć słuchacze. To także intelektualny odpowiednik spojrzenia Thoreau – nigdy nie frontального, lecz zawsze kątem oka.

„Okropna cisza”, *an awful silence*, jest przeciwieństwem „słyszalnej ciszy”, o której pisaliśmy nieco wcześniej. Pierwsza znamionuje klaustrofobiczne zamknięcie w ciasnej wspólnotcie, czerpiącej siły z tego-co-ocekiwane, a więc swojskie i domowe; druga oznacza radykalne otwarcie na to-co-przychodzi, a więc co obce, nieznane i nieoczekiwane. Czym jest to-co-przychodzi, co ma zaburzyć „święty”, gdyż uświęcony obyczajem spokój wspólnoty? Thoreau mówi ogólnie, że jest to to, czego najlepiej doświadczył w swym życiu (*the best of my experience*), a więc wiedza prywatna, nieskodyfikowana i niekanoniczna. Ale jednocześnie wiedza ta nie jest ściśle „osobista”, narcystycznie skupiona na wiedzącym podmiocie. Chodzi w niej o coś znacznie większego niż „ja”. Jak Schelling, Thoreau wierzy, że „w filozofii nie człowiek jest wiedzący, lecz jako wolne myślenie opiera się on temu, co rzeczywiście wytwarza wiedzę, stale się temu sprzeciwia, by je powstrzymać – ująć refleksyjnie – i w ten sposób pozyskać dla siebie”³³.

Dlatego, gdy przyjdzie do sprecyzowania tej wiedzy, Thoreau dokona szczególnego zwrotu. Po budzącej nadzieję zapowiedzi, iż część ziarna może w przyszłości zaowocować, zamiast dalszych objaśnień lub kontynuacji wywodu Thoreau przedstawi spis roślin.

³³ F. Schelling: *Wykłady erlangenckie*. Przeł. R. Marszałek. Warszawa: IFiS, 2003, s. 49.

Oto nasze krzewiaste wiecznie zielone rośliny (z wyłączeniem *Coniferae*):

Mitchella repens

Linnaea

Andromeda Polifolia

Cassandra calyculata

Mayflower

Checkerberry

Mountain laurel

Lambkill

Kalmia glauca

Labrador tea

Common cranberry

European cranberry

Do których dodaje należące do ziół:

Chimaphila umbellata

maculata

NB. Liście *Rubus hispidus* czerwieniejąc, przeżywają zimę (J, 11, 327).




Zapewne jest w tym próba podważenia urzędowej powagi oficjalnej wykładni biblijnej przypowieści, w której „ziarno” i „owoce” są metaforami nauki Chrystusa i posłuszeństwa jego wyznawców. Dosłowność Thoreau nie tylko rozbraja teologiczną naukę, ale zwraca uwagę na coś ważniejszego: powaga ogołoconego bytowania musi dokonać się poza oficjalną doktryną i poza oficjalnymi ideologiami strzeżonymi instytucjonalnie. Powagę tę, „słyszalną ciszę” rugującą „okropną ciszę”, umożliwia percepcyjny zwrot w stronę świata, którego przedmioty, wolne od ornamentyki ludzkich celów, dopuszczają nas do wspólnoty nie w tym-co-oczekiwane, lecz w tym-co-przychodzi, a więc do wspólnoty, która będzie z konieczności wspólnotą zawsze otwartą, a zatem nie „domową”. Tylko tak można przeobrazić społeczność nowoczesną, podatną na wszelkiego rodzaju hipokryzję: nieustannie stawiać przed nią to, co obce, dzikie, nieznajome i co – stojąc ledwie na granicy języka – nie da się ująć w dobrze znane rodzime słowa.




Zoografia dąży do tego, aby przedstawić to, co się dzieje, w sposób maksymalnie przybliżający nas do rozpatrzenia wydarzeń i przedmiotów

w ich istnieniu оголоconym. Ponieważ rzeczywistość składa się z ogromu fenomenów, zatem jej odpowiedzialna filozoficzna eksploracja musi oznaczać, że obserwujący staje się jakby „bramą”, przez którą strumień zjawisk przepływa, lokując się w horyzoncie świata. Myślenie jest niczym innym, jak szczeliną otwierającą rzeczom świat; nie dlatego, jakoby przedmiot nie istniał bez mojej o nim myśli, lecz dlatego, że to myśl nakierowana na przedmiot czyni go bogatszym w sensie ontologicznym – „nic tak istotnie nie kształtuje przedmiotu, jak to, w jaki sposób go myślimy” (*J*, 10, 345). Właśnie oko i myśl patrzącego na świat, pod warunkiem że są odpowiednio nakierowane, pozwalają dostrzec przedmiot w jego głębi. To z kolei oznacza szczególną odpowiedzialność obserwatora: **pragnąć rozumieć świat, musimy nieustannie mieć się na baczności, aby nie ustawiać siebie w jego centrum.**



Bogactwo filozofii polega na jej ubóstwie. W notatce z kwietnia 1858 roku Thoreau ironicznym gestem kreuje patrona filozofów, którym niespodziewanie zostaje Sancho Pansa. Rolę tę giermek Don Kichota zawdzięcza temu, że pogrążony w marzeniach (owładnięty pragnieniem zostania gubernatorem wyspy), czyni wszystko, aby uniemożliwić ich spełnienie, ustanawiając „zbędne więzy, które łączą go z istniejącym stanem rzeczy” (*J*, 10, 345). To wskutek tych więzów jednostka nie może działać z wnętrza swego оголоconego bytowania, lecz od samego początku czyni to jedynie w cudzym imieniu: „łączy się z jakąś nieruchawą instytucją, taką jak na przykład rodzina, najbardziej z wszystkich przegniła, i poczyną śpiewać i przebierać nogami w miejscu, *zmiierzając w stronę przedmiotu swych marzeń*” (*J*, 10, 345). Filozof jako Sancho Pansa: zredukowanie powagi myślenia przez odsunięcie go od działania. Niczym w Blake’owskim przysłowiu piekielnym: „Kto pożąda, a nie działa, ten szerzy zarazę”. To przeciwko maszerującemu w miejscu Sancho Pansie Thoreau sformułuje swoją filozofię chodzenia.



Wymagać ona będzie dwojakiej redukcji: po pierwsze – wszelkich suplementarnych rekwizytów dodawanych do naszego bytowania, po wtóre – sposobów nadwyzkowej eks-presyjności życia. Pod datą 29 kwietnia 1841 roku odnajdujemy następujący *passus*: „Ptaki i czworonogi poruszają się pośród natury swobodnie, bez żadnych szczudeł czy podpór. Lecz człowiek w sposób całkowicie naturalny niesie w ręku kij (*a stick*), pragnąc w wielu miejscach zbliżyć się do przyrody, tak jak wojownik, stojąc obok

swego wierzchowca, trzyma dłoń na jego grzywie. Dzięki lasce (*a cane*) poruszamy się z większą gracją, jak cyrkowiec dzierżący w rękach obciążony ołowiem drag, który pomaga mu utrzymać równowagę na źle napiętej linie.

Lepsze jest życie monosylabowe niż postrzępione i wymamrotane; niechże jego komunikaty będą krótkie i krągłe niczym strzelba – tak, aby mogło usłyszeć echo swego głosu wśród otaczającej je ciszy” (*J*, 1, 255).



Fenomenologiczna analiza laski, którą proponuje Thoreau, wiedzie do następujących wniosków: w przeciwieństwie do innych atrybutów nowożytnej cywilizacji (na przykład często przypominanych przez filozofa kolei czy telegrafu) laska nawiązuje wprost do naturalnej formy (dlatego Thoreau mówi raz o lasce, *cane*, a raz posługuje się słowem *stick* odnoszącym się także do kija, będącego kawałkiem gałęzi) i prowadzącego do intensyfikacji naszego stowarzyszenia się z naturą (*ally himself by many points to nature*). Stowarzyszenie (podkreślmy aspekt niedokonany, nie chodzi tu bowiem o jednorazowy akt, lecz o stałą i wytrwałą pracę i dyspozycję) z naturą przywraca człowiekowi „wdzięk poruszania się” (*we walk the gracefuler*) oraz równowagę (*balance*) w świecie generalnie równowadze niesprzyjającym („źle napięta”, „nienaprzężona”, *slack*, lina świata). **Stowarzyszenie ze światem jest mądrym uczestnictwem w codzienności:** „Pragnę zawsze żyć, czerpiąc satysfakcję i natchnienie z najbardziej codziennych wydarzeń, zjawisk codziennego życia [...]” (*J*, 8, 204).



Wywód Thoreau przebiega więc zupełnie inaczej niż ten, który ponad pół wieku później przeprowadzi Thorstein Veblen. Dla autora *Dziennika* laska jest przedłużeniem ciała poszerzającym sferę kontaktu ze światem; posługując się laską, jestem jak niewidomy, dla którego stanowi ona instrument kontaktowania się z rzeczywistością, ale – paradoksalnie – to właśnie wtedy mogę sięgnąć wzrokiem głębiej w otaczające mnie przedmioty. Stowarzyszenie się z naturą oznacza szczególne wyczulenie ciała wyposażające je niemal w synestetyczne zdolności. W swoim studium o autoportrecie Jacquesa Derrida zauważa, że laska niewidomego jest „ratującym go okiem, okiem awaryjnym, optyczną protezą cenniejszą niż jego własne źrenice [...]”, a ponieważ to ręka stowarzysza się z laską, przeto i ona stanie się figurą oczu: „Jest tak, jakby pozbawione powieki

oko otwarło się na koniuszkach palców”³⁴. Oko, dłoń, laska należą więc do wspólnego paradygmatu poznawania świata, czyli pracy.

Tymczasem dla Veblena laska znamionuje już sytuację zwycięstwa formacji kulturowej kładącej nacisk nie na pracę, lecz na jej owoce. Wdzięk poruszania się, o którym pisze Thoreau, to gracia pracownika dobrze stowarzyszonego ze swoją czynnością wykonywaną dla satysfakcji płynącej z wypełnienia zobowiązania, a dopiero wtórnie – dla zysku. Sięgając po inny wpis dziennikowy, powiedzielibyśmy, że Thoreau zabiega o zachowanie „smaku wody”, gdy Veblen opisuje społeczeństwo, w którym dominujący staje się „smak wina i koniaku” (*J*, 8, 204). Równowaga, o której mowa w zapisie z 1841 roku, odnosi się do wypośrodkowania między pracą, przyjemnością z niej płynącą a zyskiem. Znakomicie opisany przez Veblena świat końca XIX wieku jest światem, od którego odżegnywał się Thoreau – zysk i konsumpcja zdominowały pracę i poznawczy wysiłek. Dlatego laska w analizie Veblena nie jest instrumentem epistemologicznej pracy stowarzyszającej nas z bytowaniem, lecz emblematem wyswobodzenia od pracy pojmowanej już tylko jako smutna konieczność.

Zauważa Veblen: „Człowiek z laską, w wyobrażeniu ogółu, to albo dżentelmen z klasy próżniaczej, albo sportowiec, albo awanturnik z klasy niższej. Można tu jeszcze dołączyć mężczyzn uprawiających zawody pieniężne. Natomiast mężczyźni pracujący w produkcji nie noszą lasek [...]. Laskę nosi się po to, by pokazać, że ma się ręce zajęte czymś innym niż pożyteczną pracą, a więc jest ona po prostu oznaką próżnowania na pokaz”³⁵. To już rzeczywistość, przed którą przestrzegał Thoreau, jako przed bluźnierczą deformacją istnienia, pisząc: „Są niektóre współczesne wyrażenia i bluźniercze metody widzenia spraw, jak wtedy, gdy mówimy o kimś, iż »robi dobry interes«, wyrażenia bardziej wulgarne niż przekleństwa i wyklinania. Grzech i śmierć kryją się w tych słowach. Chrońmy przed nimi dzieci” (*J*, 1, 251). Władza pieniądza oznaczała kurczenie się ludzkiej niezależności. „Nic nie zubaża tak bardzo jak bogactwo” (*J*, 8, 120), pisze Thoreau w styczniu 1856 roku, człowiek bowiem w miarę wzrostu przychodu nabiera kosztowniejszych przyzwyczajeń, a takie poję-


³⁴ J. Derrida: *Memoirs of the Blind. Self-Portrait and Other Ruins*. Transl. P. Brault, M. Naas. Chicago: University Press Chicago, 1993, s. 9, 3.

³⁵ T. Veblen: *Teoria klasy próżniaczej...*, s. 205.


cia jak „konieczność” i „potrzeba” podlegają teraz istotnie „błuźnierczej” reinterpretacji.




Stowarzyszenie się ze światem znajduje swój wyraz w formie, która pozwala na dostrzeżenie оголоconego bytowania. Forma ta jest kształtem komunikatu języka o „zwinieję” retoryce, języka często sprowadzonego do samych mianownikowych rzeczowników i w efekcie odnoszącego się do surowej materii bytowania. Z jednej strony jest starannie ukształtowaną formą („krótka i krągła”, *short and round*), z drugiej – jest nie więcej niż monosylabą (*monosyllabic life*); jak ujmuje to następna metafora Thoreau, wystrzałem rozlegającym się w powszechnej ciszy. Wypowiedź zostaje radykalnie zredukowana, lecz zabieg ów nie oznacza lekceważenia formy; wręcz przeciwnie – wszelka ekspansja językowej ekspresji, często roszcząca sobie pretensje do kunsztowności formy, działa przeciwko życiu, którego wyraz musi się odwołać do języka оголоconego. **Minimum wyrazu bytowania pozwala uchwycić maksimum jego siły;** i odwrotnie – maksimum wysiłku ekspresywnego niweczy życie, pozostawiając nam jedynie jego nędzne resztki.




Enumeracja, której nie brak na stronach *Dziennika*, nie jest ćwiczeniem w botanicznej klasyfikacji. Długie listy roślin i zwierząt to nie tylko efekt praktyki uważnego spojrzenia, ale także – paradoksalnie – próba zasugerowania, że świat nie da się sprowadzić do postaci, jakimi obdarzyła go nasza świadomość. Wyliczenie ptaków czy drzew nie jest jedynie rodzajem szkicu, mapy, lecz rzecz wyznaczona na niej punktem musi się spełnić poza mapą. Katalog w nauce ma wykluczyć to, co przypadkowe, lecz w istocie Thoreau stara się za jego pośrednictwem o coś zgoła przeciwnego – chce pokazać, że świat wymyka się opisowi i wydarza się przygodnie, daleko od rzekomej precyzji świadomości. „Musimy zmierzać ku naszemu celowi świadomie jedynie przez część drogi, a potem trzeba skoczyć w ciemność (*leap in the dark*) po to, aby nasza wędrówka zakończyć się mogła powodzeniem” (*J*, 12, 39). Gdy Thoreau kończy wyliczać nazwy traw i ziół, zaczyna się nasza praca – musimy dokonać skoku w ciemność, to tam bowiem, w mroku świata, a nie w świetle naszej wiedzy, wydarza się rzecz.



Gdy Thoreau pisze, iż „Wiedza jest niehumanitarna” (*J*, 12, 171), musimy być ostrożni. Możemy zawierzyć temu sądowi w takim stopniu, w jakim odnosi się do technicznych procedur tworzenia i gromadzenia wiedzy jako pewnego „chwytu”, jakim człowiek opanowuje rzeczywistość, podporządkowując ją swoim potrzebom. Wzrastając katalogi uniwersyteckiej biblioteki w Bostonie, Thoreau nie może nie odnotować uderzającego faktu: wiedza jest bezradna wobec przedmiotu, jeśli nie podlega on naszej potrzebie. „Zatroskaliśmy się o to, co złe, nie mówiąc ani słowa o dobrym” – tak komentuje filozof tytuły prac nie zwracających uwagi na „piękno motyli”, lecz na „szkodniki upraw”. Lecz w istocie filozofowi nie chodzi o nic innego, jak o odzyskanie nie-humanitarności (zwróćmy uwagę na doniosłość łącznika, zasadniczo zmieniającego znaczenie słowa, w którego skład teraz wchodzi) bytowania, o wyzwolenie go z „uchwytu” użyteczności dla spraw człowieka. Dlatego, jak widzieliśmy, poznaje „nagą ziemię” w czasie „burzy”, to wtedy bowiem, a nie „w piękną pogodę” doświadczamy świata na jego prawach.



Stąd zapewne sięgnięcie do muzyki motywowane mniej romantycznym i modernistycznym widzeniem tej sztuki jako estetycznego ideału, a bardziej postrzeganiem muzyki jako sposobu artykulacji pozbawionego semantycznej nachalności słowa. Jak wynika z lektury pism Thoreau (niestroniącego od gry na flecie), muzyka jest pierwotną ekspresją, a zatem to ona może sygnalizować ogołocone bytowanie: „Muzyka to dźwięk krążący w żyłach natury. To przepływ, w którym natura roztopia się. Ludzie tańczą przy niej, szklanki dźwięczą i wibrują, a pola zdają się łagodnie falować. Zdrowe ucho zawsze ją słyszy, bliżej lub dalej” (*J*, 1, 251). Z innej notatki wynika, że muzyka jest sposobem myślenia wynikającym: (1) ze skupionej uwagi w towarzystwie zjawiskom świata oraz (2) z gościnnego przyjmowania tego-co-przychodzi: „Słuchaj muzyki w religijnym skupieniu, jak gdyby była to ostatnia melodia, jaką miałbyś usłyszeć [...]. Czyż nie ten okazuje gościnność, kto wdzięcznie przyjmuje i cieszy się myślami (*entertains thoughts*)?” (*J*, 2, 248).



Atrofia gościnności, wynikająca z kulturowego modelu przyjętego przez Zachód, jest dla Thoreau przedmiotem częstej krytyki, albowiem rzeczywistość ekonomicznej konkurencji jest w istocie formą wojennych zmagani. To, co rozpoczęło się jako obietnica pokojowego związania ludzi z sobą („handel pokojem brzemi łączący”, mówi Szekspir w I akcie *Troilusa*


i Kresydy), już pod koniec XVII wieku pokazuje swoje inne oblicze: „Być może z powodu doktryny merkantylistów lub też dlatego, że liczba rynków była ograniczona i dany naród mógł rozwijać handel jedynie kosztem innego narodu, Colbert nazywa handel »wiecznym zmaganiem«, a Sir Josiah Child »rodzajem wojny«. Nawet pochwały Monteskiusza nie były bez zastrzeżeń. W tym samym rozdziale, w którym chwali handel za wkład w dzieło pokoju, ubolewa nad tym, iż przyniósł on z sobą monetaryzację ludzkich relacji i zanik gościnności oraz innych cnót moralnych prowadzących do tego, iż jednostka nie zawsze z wielkim uporem obstaje przy swoich racjach i interesach”³⁶.

Ogłoszone bytowanie nie podlega więc porządkowi prawa ani struktur instytucji, lecz to ono sprawia, że doświadczamy istotnego stowarzyszania się ze światem, bez którego wszelkie prawa degenerują się do poziomu lukratywnego interesu. Pod datą 12 października 1858 roku czytamy następujący komentarz Thoreau do wyrażenia „czynić zasadniczą sprawiedliwość” (*substantial justice*): „Zważywszy wszystkie te sprawy, z którymi ludzie przywoici nie udali się do sądu, oraz te, które przywoici, czy też nie, do sądu skierowali, myślę, że prawo jest w istocie jednym matactwem (*humbug*), a korzyści z niego czerpią tylko prawnicy” (*J*, 11, 208). Jak wywodzi dalej Thoreau, w obecnym stanie społeczeństwa, w którym zagubiła się potrzeba doświadczania ogłoszonego bytowania i znajdowania sposobów jego artykułowania, w którym język utracił zdolność formułowania metafizycznych pytań, jak by powiedział de Tocqueville, „zasadnicza sprawiedliwość” jest niczym innym, jak „zasadniczą wypłatą” (*substantial salary*) dla urzędników pozostających w służbie prawa.


Są trzy powody krytycznego nastawienia Thoreau wobec prawa. Po pierwsze, prawo jako zespół norm ustanowionych w celu regulowania relacji panujących we wspólnocie społecznej dotyka wyłącznie tej powierzchniowej warstwy bytowania człowieka, pozostaje natomiast bezsilne wobec sfery, w której człowiek jako jednostka rozpoczyna i gruntuje swoje bytowanie. Po drugie, prawo to maszyna, której skuteczność w dużej mierze nastawiona jest nie na obronę istotnych wartości, ale interesów sprzyjających tak zwanemu „rozwojowi” wspólnoty. Po trzecie

³⁶ A.O. Hirschman: *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*. Princeton: Princeton University Press, 1977, s. 80.

wreszcie, maszyna prawnych regulacji jest tak skonstruowana, aby znaczna część jej wysiłku koncentrowała się na niej samej, toteż prawo skrupulatnie przestrzega własnych procedur, których zadaniem nie jest rozwiązanie problemu, lecz przedłużenie stanu litygacji. Problem systemu prawnego polega zatem na tym, że funkcjonuje on w sytuacji trzech zasadniczych pęknięć: między jednostką a społeczeństwem, między literą przepisu a sumieniem oraz między czynem a osądzającym go wyrokiem.



Istota argumentacji Thoreau nie sprowadza się do zakwestionowania prawa, lecz do zwrócenia uwagi na jego podłoże. Prawo to nie zbiór „obiektywnych” reguł, lecz dyrektywa prowadząca społeczeństwo w pewnym kierunku. Ten kierunek właśnie, i dopiero wtórnie służące mu prawo, budzi niezgodę filozofa. „Wszystkie nasze tak zwane usprawnienia zmierzają do tego, by większą prowincję zamienić w miasto. To zaś pozwala domyślać się, na jakich to podstawach wznoszą się nasze prawa i instytucje, a mówię to nie po to, by się uskarżać na ten stan rzeczy. Nie chodzi o to, że mniej kocham Cezara, lecz o to, że bardziej kocham Rzym” (*J*, 14, 57). Prawo jawi się zatem jako konieczny instrument, natomiast istotą naszej relacji z prawem powinno być dociekanie jego podłoża oraz celów, w jakich zostało sformułowane. W ten sposób oddajemy Bogu to, co boskie – nie odrzucając prawa, lecz sondując jego fundamenty. To jeszcze jeden istotny aspekt postulatu „chodzenia w głąb”, tak często pojawiającego się w pismach Thoreau.



Nic dziwnego więc, że Thoreau wyraźnie smakuje grę słów, jakiej dostarcza angielski czasownik *to law*. Posługiwano się nim, aby nazwać czynność, której efektem było pozbawienie zwierzęcia, a szczególnie psa myśliwskiego, możliwości szybkiego poruszania się w pościgu za zwierzyną. Operacja ta, określana także wywodzącym się z łaciny czasownikiem *expeditate*, polegała na usunięciu części podeszwy, lub też i pazurów, co skutecznie utrudniało zwierzęciu bieg po nierównym leśnym podłożu. Thoreau, który na ów stary angielski termin natknął się, czytając Williama Gilpina, nie może nie zauważyć analogii: tak jak okrutny zabieg zwany *lawing* kaleczy zwierzyne, brutalnie wkraczając w sferę jej anatomii i instynktownych skłonności, tak i prawo, jeśli stosowane jest bezrefleksyjnie, powoduje okaleczenie człowieka: „[...] takóŜ i większość ludzkich chartów stąpających po leśnych ścieżkach tego świata; poruszają się, utykając, jakby okrutny los pozbawił je możliwości pochwycenia szlachetniejszej zwierzyny [...]” (*J*, 3, 419).

W *Obronie kapitana Johna Browna*, którą Thoreau wygłosił przed obywatelami Concord 30 października 1859 roku, a którą krytyk nazywa „ostatecznym i najbardziej dramatycznym stadium ewolucji reformistycznej filozofii Thoreau”³⁷, kwestie prawa przyjmują postać sekwencji pytań, w których stawką jest ustanowienie *modus vivendi* między prawem stanowionym przez człowieka i „wiecznymi prawami słusznie wiążącymi człowieka” (*everlasting laws which rightfully bind man* – GSW, 328). Spójrzmy na przebieg tej interrogacji. Nim zakończy ją twierdzenie o „oszukańczej fabryce prawa” (*counterfeiting law-factory*), padną pytania: „Czyż nie jest rzeczą możliwą, że jednostka ma rację, a rząd jest w błędzie? Czyż prawa dlatego tylko mają być egzekwowane, że ktoś je ustanowił? Czy ludzie mają mniemać o nich, iż są dobre, nawet wtedy gdy dobrymi nie są? [...] Czy zamierzeniem ustawodawcy było to, by zawsze wieszać dobrych ludzi? [...] Czy sędziowie mają interpretować prawo zgodnie z jego literą, a nie zaś duchem?”.

Jest dwóch adresatów, w których stronę Thoreau kieruje swoje pytania. Najpierw człowiek jako indywiduum (pierwsze dwie kwestie), następnie społeczeństwo i jego urzędnicy (ustawodawcy i sędziowie). Między tymi dwoma biegunami rozgrywa się dramat prawa. O ile bowiem jednostka wyłączona ze sfery swych społecznych relacji może odpowiedzieć twierdząco na pierwsze i przecząco na drugie pytanie, o tyle odpowiedź udzielona przez identyfikujących się ze zbiorowością lub z urzędem pozostaje w najlepszym razie niepewna. W istocie lektura pism Thoreau pozwala nam jednak założyć, iż odpowiedź ta będzie sprzeczna z poprzednimi: większość uzna prawa za „dobre” (ponieważ to demokratyczna większość je ustanowiła, co da filozofowi asumpt do kąśliwie retorycznego zapytania: „Kiedyż to ludzie dobrzy i dzielni stanowili większość?” – GSW, 323), co w konsekwencji oznaczać będzie przyzwolenie na mechaniczne stosowanie „litery” prawa i eliminowanie „dobrych”.

Dotykamy teraz dwóch nader ważnych spraw: (1) zamierzenia Thoreau dążącego do ukonstytuowania niezwyklej relacji między jednostką

³⁷ L. Gougeon: *Thoreau and Reform*. In: *The Cambridge Companion to Henry David Thoreau*. Ed. J. Meyerson. Cambridge: Cambridge, 1995, s. 207.

a wspólnotą, której to relacji atrakcyjność i trudność zarazem polegałaby na takim usytuowaniu jednostki, aby zachowując pełne samostanowienie, pozostawała niezawisła od wspólnoty, nie przestając jednak do niej należeć, oraz (2) sposobu, w jaki Thoreau pojmuje kwalifikator „dobry”, tak często pojawiający się w jego medytacji. We wczesnej notatce z roku 1840 znajdziemy istotną pomoc. Thoreau pisze w niej: „Dobro (*goodness*) jest wynikiem najmądrzej wykorzystanego talentu” (*J*, 1, 119), co skojarzone z poprzedzającym tę uwagę spostrzeżeniem, że „najwyższy talent jest wierny obowiązkom (*dutiful*)”, pozwala na twierdzenie: „dobro” to emanacja talentu i świadomości zobowiązania. „Dobrym” jest więc nie ten, kto biernie dopasowuje się do obowiązujących wzorów „dobra”, lecz ten, kto dogłębnie docieka swoich możliwości i dyspozycji, a następnie podejmuje odpowiednio zgodne z owymi dyspozycjami działania.

„Dobro” nie ma zatem charakteru normy, którą sankcjonowałaby powszechność; przeciwnie — „dobro” jest tylko wtedy powszechne (co jest stanem pożądanym, acz trudnym do osiągnięcia), gdy rozpoczyna się od radykalnego zaprzeczenia powszechności: nie jestem dobry, kiedy postępuję tak, jak to przyjęte, lecz wtedy, gdy podejmuję działanie na własną odpowiedzialność. Droga do powszechnego dobra nie może zostać zapisana prawnie, jej początek bowiem jest „sprzed” prawa; „dobro” poprzedza prawo i normę, i uświadomienie sobie tego jest warunkiem wstępnym upowszechniania się dobra. Dobrym nie jest się nigdy „w imieniu prawa”, lecz jedynie w swoim własnym. Słuchając pieśni drozda, Thoreau zauważa, że „usuwa ona z życia wszelką banalność”; agoniczna muzyka ptaka dotyczy wszak „wydarzeń, z którymi żadne z wydarzeń miasta nie może być współczesne” (*J*, 5, 292). Otwiera to drogę do spostrzeżenia „moralnego charakteru całego naszego życia”, w którym „dobro jest jedyną niezawodną inwestycją” (*J*, 5, 293). Jak wiadać, żadne prawo nie zdoła zapisać prawideł owej dobroci.

W innym miejscu *Dziennika* Thoreau notuje: „Jak nasze ciała pragną fizycznych spotkań i omdlewają w łagodnym i jednostajnym klimacie tropików, tak nasze dusze rozkwitają w niepokoju i poczuciu niezadowolenia (*unrest and discontent*)” (*J*, 1, 120). Jesteśmy w pobliżu Emersonowskiej filozofii nonkonformizmu jako podstawowego azymutu ludzkiego bytowania, ale przede wszystkim „niepokój i niezadowolenie”, które sprzyjają ludzkiemu bytowaniu, wyznaczają jednostce specyficzną lokalizację —

ustanawiają punkt, z którego może ona z bezlitosnym krytycyzmem spojrzeć na wspólnotę. W mowie na cześć Browna czytamy: „Współczesny chrześcijanin jest człowiekiem, który chętnie recytuje wszystkie liturgiczne formuły, pod warunkiem że zaraz potem pozwoli mu się położyć i spokojnie zasnąć” (GSW, 313). **Człowiek staje się „dobrym” dopiero z chwilą zgłoszenia weta wobec tego, co zwiemy „świętym spokojem”,** a co Thoreau określa jako „stagnację ducha” (*stagnation of spirit* – GSW, 313). Jest więc tak, jak mówi Kierkegaard: „Bóg [...] używa jednostki, by wytrącić ustalony porządek z jego samozadowolenia”³⁸.

Spokój ów jest zresztą dla Thoreau nie tylko złowróżbnym bezruchem ducha, ale także stanem zawieszenia następującym po klęsce wolności. Gdyby zatem przenieść kategorię dobra do polityki, trzeba by powiedzieć, że dobro spełnia się w niej tylko o tyle, o ile państwo nie pozbawia jednostki suwerenności jej decyzji, z możliwością wystąpienia przeciwko obowiązującemu prawu włącznie. **Jednostka służy wspólnocie, sprzeciwiając się jej prawu wtedy, gdy koliduje ono z moralną wyobraźnią człowieka.** Nie bez powodu, podejmując krytykę amerykańskiego *status quo*, filozof przywołuje tekst słynnego meldunku z pokonanej w 1831 roku Warszawy: „»Spokój panuje w Harper’s Ferry«, piszą gazety. Jaka jest jednak natura tego spokoju, który zaczyna panować, gdy górę bierze prawo i właściciel niewolników?” (GSW, 320). Zakwestionować „spokój” – to być gotowym do obrony wolności własnej decyzji i własnego działania: „Trzeba być samowystarczalnym i zawsze polegać na sobie samym” (Ż, 215).

„Niepokój”, o którym pisze Thoreau, to **niezgoda na bezwarunkowe i niekwestionowane legitymizowanie postępowania i decyzji większości**, które – jeśli pozbawić je krytycznej reakcji jednostki – staje się przygotowaniem tyranii. W *Dzienniku* młody Thoreau znajduje dla swojej myśli metaforę militarną: „Nie wystarcza zatem nigdy, by nasze życie było łatwe. Musi żyć się w stanie napięcia; nie może zadowalać nas dobrze oswojone i niezakłócone niczym następstwo kolejnych tygodni i dni, lecz nasz spokój niech będzie spokojem żołnierzy, którzy w przeddzień bitwy wyczekują niecierpliwie nadejścia poranka” (J, 1, 118). Jednostka odsła-

³⁸ S. Kierkegaard: *Wprowadzi do chrześcijaństwa*. Przeł. A. Szwed. Warszawa: Wydawnictwo De Agostini, 2004, s. 132.

nia swoje przywiązanie do ideału wspólnoty, kultywując gotowość do sprzeciwu wobec jej prawa; obywatel znajduje swój metaforyczny wizerunek w żołnierzu, w którego postawie nie chodzi o posłuszeństwo, lecz wyłącznie o odwagę, z jaką przyjmuje niepokój. Stąd też kolejna trudność, jaką stawia przed nami Thoreau. Tak jak dobro jest „sprzed” prawą, tak i obywatelskość bierze swój początek i czerpie inspirację z tego, co jest „przed”-społeczne lub nawet wręcz „przed”-ludzkie.



Odwaga i męstwo niezawisłej jednostki prowadzą do praktykowania zasady „nieugiętości” (*steadfastness*). Polega ona na postępowaniu niezawisłym od zwyczaju i opinii większości – „Biorąc pod uwagę fakt, że mężczyźni i kobiety w moim miasteczku poświęcają się dla dobra swych braci na tyle sposobów, ufam, że przynajmniej jedną osobę można oszczędzić i pozwolić jej się zająć inną, mniej humanitarną działalnością” (W, 91). Trafnie spostrzega krytyk, iż wyodrębnienie kobiet służy określönemu celowi, jako że „cnota zawsze zachowuje u Thoreau odwołanie do łacińskiego *virtus*, a zatem do odwagi i męskości męstwa, *vir*”³⁹. Wątpliwości filozofa dotyczące filantropii są pokrewne rozważaniom Nietzschemu na temat współczucia jako formy resentymentu. Tak praktykowana filantropia jest w istocie formą ukrytego egocentryzmu. Píše Thoreau: „Filantrop zbyt często otacza ludzkość atmosferą pamięci o swych własnych nieszczęściach, którym się nie poddał, i nazywa to współczuciem” (W, 95).



Słuchajcie, ludy! – bo ubiegnie długo,
Nim się buntownik tak umiarkowany
Narodzi światu – nim wódz tak ogromny
I szubienicznik tak arcy-szlachetny –
Tak dzielny starzec, ojciec bezdzietny! –
Aż się narodzi taki bezpotomny! –
Że – wasze wszystkie wystawy-arcydzieł
Niewarte jego szubienicy i dzieł!

Cyprian Kamil Norwid: *John Brown*

Gdy opinia publiczna usiłuje znaleźć wytłumaczenie akcji Johna Browna w kategoriach czysto społecznych, upatrując jej przyczyn w chęci odwetu (*vindictive*), niezrozumieniu (*misguided*) czy chorobie (*insane*), Thoreau

³⁹ R. Milder: *Reimagining Thoreau*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 68.

każe Brownowi wyznaczyć, że jego inicjatywa pod Harper's Ferry była odpowiedzialną decyzją jednostki, która chociaż budziła sprzeciw wspólnoty, z perspektywy filozoficznej służyła jej najgłębszym interesom. **Nie można służyć wspólnocie z jej wnętrza** – tak brzmiałaby teza Thoreau, z rozszerzeniem, że analogicznie nie można budować relacji międzyludzkich, opierając się jedynie na względach i normach przyjętych jako dominujące w danej wspólnocie. „Nikt mnie tu nie przysłał – mówi Brown w eseju Thoreau – była to moja inicjatywa, moja i mojego Stwórcy. Nie uznaję żadnego pana w ludzkiej formie” (GSW, 329). Thoreau natomiast dopowiada: „[...] trzeba zakasać rękawy, zawsze być w pogotowiu i nie można się zajmować wieloma sprawami” (Ż, 215).


Nie sposób nie zadziwić się tak mocnym akcentowaniem indywidualizmu, a jednak nie chodzi tu o przesadne akcentowanie roli jednostki jako przejawu woli mocy ostatecznie odrzucającej wspólnotę. Stawką jest **wyzwolenie jednostki spod władzy wspólnoty po to, aby można było ustanowić nową relację między jednostką a społecznością**. Gdy Brown u Thoreau mówi o „moim Stwórcy” (*my Maker*), opowiada się za przebudowaniem ustabilizowanego sposobu przeżycia doświadczenia religijnego; z kolei „moja inicjatywa” kieruje nas w stronę odpowiedzialności jednostki, która nie może i nie chce ukrywać się za działaniem zbiorowości. Dopiero połączenie tych dwóch uwag da interesujący efekt: jednostka pomimo pozornego przeakcentowania jej odrębności nie podejmuje swoich decyzji samotnie. Píše Thoreau, iż inicjatywa Browna była „jego i jego Stwórcy”, a zatem człowiek wolny od społecznej presji, domagającej się od niego konkretnego postępowania, stwarza dla wspólnoty inny – i potężniejszy niż jedynie legislacyjny – fundament. Jest to wspólnota człowieka i jego Stwórcy.

To, co odsłania się w tym związku, to niezawisłość człowieka i jego myślenia. „Stwórca”, o którym pisze Thoreau, nie jest takim czy innym osobowym bogiem, lecz tym, co wymyka się wszelkim utrwalonym upostaciowaniom Boga jako spetryfikowanym formom, ulegającym właściwej społeczeństwu presji na rzecz kodyfikacji i klasyfikacji rzeczywistości. „Stwórca” jest siłą nieprzerwanego stwarzania, którego nie sposób zatrzymać w tej bądź innej formie. Inaczej niż w zwyczajowo przyjętym rozumieniu pojęcia „Bóg”, „Stwórca” jest teraz Bogiem „sprzed” Boga, Bogiem ocalonym z władzy form, w których wspólnota usiłuje, przy


biernej postawie wyznawców, zatrzymać doświadczenie religijne. Bóg wymyka się „bogowi” (naszych zasad) po to, aby ocalić naszą niezależność. Bóg musi „uciekać” przed samym sobą, przed „bogiem”, jakiego stworzyliśmy na nasz użytek. Gdy zatem Thoreau mówi o związku człowieka i Stwórcy, zmierza w stronę odnowienia oryginalności ludzkiego myślenia.

W zapisie dziennikowym z 16 listopada 1851 roku, krytycznie oceniwszy „ojców i matki miasta” za to, iż „wołą, aby młodzieńcy i panny przy stołach powtarzali z uszanowaniem stare prawdy zamiast wypowiedzieć od siebie jakąś prawdę nową” (*utter direct revelations themselves*) (J, 3, 119), Thoreau przypomni, iż „własna, niepowtórzona myśl jest najświętszą rzeczą”. Jeżeli tak, jeśli *original thinking is the divinest thing*, to relacja między człowiekiem a „jego Stwórcą” musi oznaczać odsłonięcie pierwotnego początku myślenia, oderwanie go od gotowych postaci i poglądów oraz przywrócenie jednostce prawa do myślenia we własnym imieniu. Taki „początek” nie będzie możliwy do ustalenia, nie będzie żadnym określonym miejscem, lecz jedynie kierunkiem ruchu. „Stwórca” będący „moim” Stwórcą nie jest bogiem solipsystyczno-narcystycznej jednostki; przeciwnie – przywołuje mnie do świadomości tego, co radykalnie odmienne, dramatycznie różne (czy mogę pomyśleć coś bardziej ode mnie innego niż „Bóg”?), a co znajduje się u niemożliwych do „namierzenia” źródeł mojego myślenia ustanawiającego mnie samego.


Myślę w sensie poważnym (przypomnijmy, iż Schelling zarzucał człowiekowi brak powagi bycia) wtedy, gdy myślenie nie wypływa wyłącznie i bez reszty ze mnie samego, lecz gdy ujawnia się jako efekt mojego związku z Innym. Z tej perspektywy historia społeczności i jej form ujmowania doświadczenia świata jawi się jako dzieje pewnej deformacji, lub raczej supresji: **to, co minęło, to, co zostało utrwalone, co opisano jako to, co „jest”, a co w istocie jest tym-co-było, tłumi i wyklucza to-co-się-staje.** „Stwórca” jest tym-co-się-staje. To oznacza przeniesienie doświadczenia religijnego ze sfery przeżycia zbiorowego, prowadzonego wedle ściśle opracowanego i kontrolowanego rytuału, do kręgu przeżycia jednostkowego. W terminologii Thoreau powiedzielibyśmy, że następuje proces uwewnętrznienia Boga, co nie oznacza utożsamienia jednostki z Bogiem, lecz jest silnym przypomnieniem jej niesamowystarczalności. Jestem niezależny, jeśli zdaję sobie sprawę z własnej niesamowystarczalności.



Konstituuję się jako „ja” dopiero wtedy, gdy przestaję istnieć jako samowystarczalne „ja”: oto początek własnego myślenia, a jednocześnie kamień założycielski wszelkiej wspólnoty. **Dopiero niezależne, niesamowystarczalne „ja”, jednostka jasno i dogłębnie uświadamiająca sobie własną niesamowystarczalność, może wypełnić dyspozycję do utworzenia wspólnoty.** Thoreau ujmując to następująco: „Kontrolujemy i tłumimy świętość, która żyje w naszym wnętrzu po to, aby padłszy na kolana, czcić martwą świętość na zewnątrz nas. Odwiedzam wielu tak zwanych dobrych mężów i wiele niewiast i swobodnie wypowiadam myśli, które mnie tylko dane były do wypowiedzenia; lecz bardzo dawno temu żył człowiek nazwiskiem Mojżesz lub inny, zwany Chrystusem, i jeżeli twoja myśl nie zgadza się lub zdaje się nie zgadzać z tym, co wypowiedzieli oni, zacny mąż i równie zacna niewiasta nie wysłuchają tego, co masz do powiedzenia. Wyobrażają sobie, że kochają Boga! A tymczasem to tylko Jego stare szaty, z których robią strachy na wróble dla swoich dzieci” (*J*, 3, 119).




Niesamowystarczalność człowieka, zaznaczona tu potrzebą podzielenia się swoimi myślami, sięga głębiej: myśl Thoreau stara się dociec początku wspólnoty w trzech doświadczeniach. Pierwszym jest doświadczenie czasu jako palącego momentu „teraz”, uwolnienie człowieka od ciężaru historii pojmowanej nie jako pamięć tego-co-było, lecz jako zawłaszczenie teraźniejszości przez przeszłość. Wspólnota oparta na takim przekształceniu czasu nie będzie sprzyjała jednostce, podda ją bowiem bezwzględnemu porządkowi tego-co-było, i tych, którzy żyli „dawno temu”. **Kryzys współczesnej wspólnoty polega na zniekształceniu doznania czasowości:** czas teraźniejszy jest w istocie konstrukcją jedynie czysto gramatyczną, bo myślenie jednostki ulega zniewoleniu przez to-co-było – „jest” okazuje się – paradoksalnie – formą czasu przeszłego. Dlatego Thoreau postuluje „stawać się” jako właściwy czasownik dla odzyskanej teraźniejszości, która musi być tak paląca, iż nawet „być” okazuje się czasownikiem zbyt rygorystycznie ją zamykającym.




Drugie doświadczenie jest następujące: wspólnota rozpoczyna się od aktu uwolnienia jednostki, który jest jednocześnie aktem uwolnienia tego, co święte, i co jest tym-co-się-staje. Swoista teologia wyzwolenia, którą proponuje Thoreau, polega na oswobodzeniu Boga od naszych

o Nim wyobrażeń, które uległy całkowitemu zeświecczeniu: spotkanie z „moim Stwórcą” jest relacją z Bogiem żywym, z Bogiem-który-się-staje, zatem wymyka się wszelkim próbom zamknięcia Go w jakiegokolwiek sieci ortodoksji. Kultura świata nowoczesnego tak bardzo broni koncepcji tożsamości (także, a może nawet przede wszystkim, tożsamości Boga), ponieważ jest ona gwarantem porządkowania świata, czyli podporządkowywania go ustalonym przyzwyczajeniom mentalnym. Thoreau dostrzeże, iż wspólnota nowoczesna „ożywiana jest wewnętrzną dynamiką straty, konfliktu, wątpliwości, nieobecności i braku, które sprzyjają właściwej naszej kulturze obsesji na punkcie kontroli, poczuciu, że tożsamość wszystkiego, począwszy od jednostki, a skończywszy na narodzie, poddana jest ciśnieniu sił odśrodkowych i potencjalnie dezintegracyjnych, które trzeba ściśle kontrolować. Kontrola ta jest zawsze nadmierna i staje się przyczyną zachwiania tego porządku, który sama stara się utrwalić [...]”⁴⁰.



Po trzecie wreszcie, oswobodzenie, o którym mówimy, oznacza także wyzwolenie myślenia z konieczności powielania gotowych formuł; **podstawą wspólnoty jest myśl nieizomorficzna wobec żadnego wzoru, tak jak „Stwórca” nie jest izomorficzny względem żadnej z postaci bogów otoczonych kultem.** „Natura nie znosi powtarzalności” (GSW, 75) — pisze Thoreau w liście do Harrisona Blake’a. Gdyby próbować znaleźć wspólny mianownik dla wymienionych trzech doświadczeń, odnaleźlibyśmy go w przywróceniu autonomii bytowania dzięki — zapowiadającemu Nietzscheańską próbę „postawienia człowieka z powrotem z głowy na nogi” — przesunięciu akcentu z życia, pojmowanego jako świadome dostosowywanie się do ustalonych trybów postępowania, na istnienie jako stawanie się, dokonujące się poniżej poziomu ludzkiej świadomości. To, co budzi niepokój filozofa, to sytuacja, w której polityczne struktury lokują się w odrębnej, uprzywilejowanej przestrzeni życia społeczności.



Odnajdujemy tutaj interesującą wizję natury. Z jednej strony Thoreau dąży do tego, aby to, co nie-ludzkie, nadało nowy kształt ludzkiemu istnieniu i istnieniu wspólnoty. Ale jego wizja natury jako nieznoszącego powtarzalności nonkonformistycznego tworzenia zdaje się pomijać fakt, że *bios* opiera się właśnie na dobrze ugruntowanych, powtarzalnych mecha-

⁴⁰ J. Dollimore: *Death and the Self*. In: *Rewriting the Self: Histories from the Renaissance to the Present*. Ed. R. Porter. London and New York: Routledge, 1997, s. 254.


nizmach, dyktujących poszczególnym organizmom odpowiednie i niezmiennie zachowanie. Gdy filozof mówi o niepowtarzalności natury, ma więc na myśli coś innego niż mechanizmy genetyczne; wypowiedź ta służy do skonstruowania pewnego obrazu polityki. Niepowtarzalność natury ustanawia ją nie jako problem do rozwiązania w drodze naukowych, administracyjnych i prawnych procedur, lecz jako podstawę tychże działań. Można zatem odnieść do Thoreau następującą uwagę Roberta Esposito: „Podczas gdy założeniem filozofii polityki jest natura jako problem do rozstrzygnięcia lub przeszkoda do pokonania, droga prowadząca do utworzenia politycznego ładu, amerykańska biopolityka postrzega naturę jako sam warunek egzystencji: jest ona nie tylko genetycznym kodem i pierwotnym materiałem, lecz także jedyną siłą kontrolującą bieg wydarzeń”⁴¹.

Dobre społeczeństwo nie „zauważa” działalności politycznej, stapia się ona bowiem w jedno z samą tkanką życia tych, którzy tworzą daną wspólnotę. Dominująca pozycja polityki w dyskursie publicznym bierze się z pasożytniczej relacji między wspólnotą a polityką i jest niechybnie symptomem schorzenia toczącego wspólnotę. Tak jak zdrowy organizm nie „zauważa” istnienia poszczególnych organów, tak w zdrowej społeczności polityka nie jest sferą nadrzędną, lecz przeciwnie — mieści się w kręgu tego, co pod-ludzkie. Zamierzeniem Thoreau jest stworzenie podstaw społeczności, której nieodzowne funkcje administracyjne i polityczne nie zostają ujawnione, nie dają się nam we znaki, nie stawiają się nachalnie przed naszymi oczyma, lecz są „procesami *infraludzkimi*” (J, 3, 103). Nie chodzi tu o skrytość w sensie niejawności procedur; jest zgoła inaczej — to, o czym mówi Thoreau, to polityka przenikająca nasze codzienne bytowanie, wypełniająca nasze ciało i jego poruszenia, tak jak zdrowy organizm przeniknięty jest ożywiającą go i umożliwiającą mu dobre funkcjonowanie energią.


Polityka przestaje zatem być jedynym, specyficznym rodzajem działalności skupiającym na sobie uwagę; mówiąc szerzej — to, co publiczne, przenika ogólną somatyczność naszego bytowania. Polityk nachalnie wyprowadzający swoją pracę poza somatykę ludzkiego bytowania stanowi

⁴¹ R. Esposito: *Bíos. Biopolitics and Philosophy...*, s. 22.

deformujące je schorzenie. „Mądry człowiek tak samo nie zdaje sobie sprawy z poruszeń zachodzących w sferze polityki, jak nieświadomy jest procesów trawienia i krążenia krwi w żyjącym ciele” (J, 3, 103). Dlatego, argumentuje Thoreau, działania, które – jak polityka – angażują naszą uwagę, winny „dokonywać się bezwiednie (*unconsciously performed*), tak jak dzieje się to z żywotnymi czynnościami ciała”. Obecny stan rzeczy jest schorzeniem, które Thoreau nazywa „niestrawnością” (*dyspepsia*), a którego natura polega na uporczywym pamiętaniu tego, czego nie powinniśmy być w ogóle świadomi: „Nasze życie nie jest całkowitym zapomnieniem, lecz – niestety – w znacznym stopniu pamiętaniem tego, czego nigdy nie powinniśmy być świadomi; nasze życie to świadomość tego, co nigdy nie powinno było zakłócić naszej jawy” (J, 3, 103).




Dobra wspólnota powinna więc praktykować działalność publiczną tak, aby konieczne funkcje, role i administracyjne uregulowania były w jak największym stopniu pojmowane jako dokonujące się na poziomie „infraludzkim”. Wówczas nie będą wynikiem długotrwałych sporów ścierających się stronnictw, lecz – idealnie rzecz biorąc – emanacją natury. Tak byłoby w sytuacji idealnej, ale w rzeczywistości polityka, która dla Thoreau jest zbiorczym terminem na określenie działalności „Kościoła, państwa i szkoły, handlu, wytwórczości i rolnictwa” (J, 2, 53), niechybnie wyłącza człowieka spośród innych bytów, uniemożliwiając dotarcie do poziomu bytowania ogołoconego. Wspólnota, do której funkcjonowania w ludzkim świecie niezbędne są struktury polityczne, musi więc od samego początku postrzegać siebie jako na swój sposób „schorzałą”. **Oto paradoks wszelkiej społeczności: prawdziwa więź staje się możliwa dopiero po doświadczeniu bytowania ogołoconego, na poziomie „infraludzkim”, tymczasem istnienie wspólnoty warunkowane jest sferą rozstrzygnięć (w najszerszym tego słowa znaczeniu) politycznych, czyli takich, które operują na poziomie „supraludzkim”.**




Thoreau uparcie powraca do metafory choroby. W zapiskach z 1841 roku czytamy: „Jeśli spojrzeć na nią jedynie z politycznego punktu widzenia, ziemia nigdy nie przedstawia się zbyt radośnie. Upadła ludzi to, gdy patrzymy na nich jako na uczestników politycznych organizacji. Jako naród, ludzie nigdy nie wypowiedzieli jednego wielkiego i zdrowego słowa. Patrząc na to z tego punktu widzenia, stwierdzimy, że wszystkie narody wykazują jedynie symptomy choroby” (J, 1, 306). Ów polityczny punkt

widzenia to — jak już wiemy — spojrzenie „Kościoła, państwa i szkoły, handlu, wytwórczości i rolnictwa”, a więc sieci powiązań i struktur organizujących życie wspólnoty w kategoriach „supraludzkich”. To, co gwarantuje funkcjonowanie wspólnoty, staje się jednocześnie jej największym zagrożeniem; przestrzeń polityki redukuje intensywność naszego zakorzenienia w świecie, a pewnym sposobem przeciwdziałania tej tendencji jest zagłębienie się w tekście natury.



Piszemy o „tekście” natury, gdyż Thoreau daje do zrozumienia, że chodzi mu nie tylko o kontakt z „żywym” krajobrazem („Nie znajdziesz zdrowia w społeczeństwie, jedynie w naturze. Gdybyś chciał napęlić umysł takim zdrowiem, jakiego pragniesz dla ciała, musiałbyś rozmawiać z lasami i polami” — *J*, 1, 306), lecz także o lekturę książek poświęconych historii naturalnej: „Książki przyrodnicze stanowią zimą wielce radosną lekturę. Gdy śnieg pokrył ziemię, dreszcz radości przenikał mnie, gdy czytałem u Audobona o magnoliach, wybrzeżu Florydy i więcej tam ciepłej morskiej bryzie [...]” (*J*, 1, 305). Efektem tekstu natury jest wydobywanie na jaw tego, co stanowi o danym miejscu, a co pozostaje poza ramą przynależności państwowej i legislacyjnych rozstrzygnięć: „Jakże czymś większym są owe Stany [lektura Thoreau dotyczyła Labradoru i Maine — T.S.] niż tylko tym, że należą do federacji” (*J*, 1, 306). To, co dokonuje się w naturze, charakteryzuje się, paradoksalnie, wybujałością i skrytością. Świat „wy-staje” poza czysto ludzką organizację rzeczywistości dzięki temu, co skrycie chroni się przed podporządkowaniem tejże organizacji.




Spektakl naturalnych zjawisk wydaje się nieograniczony („Zimą dzieje się znacznie więcej niż myśli Kongres” — *J*, 1, 306), a także wymaga od nas skupienia uwagi i wnikliwej obserwacji, to bowiem, co rozgrywa się w danym miejscu, musi być uchwycone wraz z całością zachodzących tam zjawisk. Gdy na poziomie „supraludzkim” polityka zostaje wyodrębniona (na przykład przez prasę, „Jakiż to dziennik wydają śliwa, kasztan czy jastrząb?”) jako osobna dziedzina działania, obszar tego, co „infraludzkie”, udostępnia się nam, przenikając wszystko, co dzieje się w pewnym miejscu. **Wspólnota winna więc zacząć od zdiagnozowania choroby** („Społeczeństwa są zawsze chore, a najlepsze spośród nich są najbardziej schorzone” — *J*, 1, 306), **a następnie dążyć do maksymalnego ograniczenia „supraludzkiego”**. Dokonuje się to dzięki obserwacji naturalnych procesów i rytmów czasu — warunków odzyskania zdrowia: „Jakże ważne

jest nieustanne obcowanie z naturą i kontemplacja jej zjawisk dla zachowania moralnego i umysłowego zdrowia!" (J, 2, 193).


Obserwacja wszelako przyniesie rezultaty tylko wówczas, gdy nie będzie chłodnym myśleniem instrumentalnym („Jak niewiele rzeczy może człowiek zmierzyć mierniczą taśmą swego rozumienia!" – J, 2, 160), lecz rodzajem uczestnictwa w tym-co-dokonuje-się wokół nas. Innym mianem schorzenia, na które cierpi wspólnota, jest złudne poczucie uczestnictwa, wywołane zastąpieniem naturalnych rytmów życia sztucznymi uregulowaniami, wprowadzonymi tym, co „supraludzkie". To, co poprzednio Thoreau nazywał „niestrawnością" (*dyspepsia*), teraz można by określić jako dysharmoniczność istnienia poddanego jednemu, abstrakcyjnemu wzorowi i wskutek tego „usztynionemu", niezdolnemu do reagowania na zachodzące zmiany. Nie wystarczy żyć w naturalnym środowisku, potrzebne jest takie w nim bytowanie, które będzie bytowaniem uwrażliwiającym na to-co-przychodzi. Nie spełnia tego warunku myślenie oddane bez reszty refleksji naukowej: „Filozof, dla którego tęcze i inne zjawiska dają się w pełni wytłumaczyć (*explain away*), nigdy tychże zjawisk naprawdę nie zobaczył" (J, 10, 165).

Toteż nie dziwi ostrzeżenie Thoreau: „Przyjrzyj się rolnikowi, którego powszechnie uważa się za najzdrowszego człowieka. Być może jest najtwardszy, lecz z pewnością nie najzdrowszy. Utracił bowiem giętkość (*elasticity*) i nie potrafi już ani skakać, ani biegać" (J, 2, 160). Zdrowie polega więc (1) na rozwijaniu wszystkich dyspozycji danych człowiekowi oraz (2) na podatności na wszelkie oddziaływania, czyli na osiągnięciu takiej wrażliwości, która nie pozwala na zamknięcie się w żadnym z proponowanych i usankcjonowanych w społeczeństwie wzorów życia. Jak pisze Thoreau w tym samym fragmencie: „Tylko najzdrowszy człowiek na świecie jest podatny na najsztudniejsze wpływy; taki, na którego zachowanie oddziałuje to, czy w powietrzu jest mniej, czy więcej elektryczności" (J, 2, 160). „Uczestnictwo" jest zatem przede wszystkim warunkowane doskonaleniem wrażliwości na to, co nie wywodzi się z „supraludzkiego", a czego upostaciowania upatruje Thoreau w naturze.

Właściwe i poważne uczestniczenie we wspólnocie może rozpocząć się dopiero od chwili, w której biorę udział w tym, co „infraludzkie”. Kto nie rozpoznaje rytmów „infraludzkiego”, nie będzie w stanie poważnie i odpowiedzialnie (a więc z wszelkimi konsekwencjami) powziąć zobowiązań wobec wspólnoty ludzkiej. W sierpniu 1853 roku Thoreau notuje: „Żyj tak, jak każe każda nadchodząca pora roku; oddychaj jej powietrzem, pij jej napoje, smakuj jej owoców, a nade wszystko poddaj się oddziaływaniom każdej z nich” (J, 5, 394). W *Waldenie* Thoreau napisze: „Ciesząc się przyjaźnią pór roku, ufam, że życie nigdy nie stanie się dla mnie ciężarem” (W, 149). Chodzi więc o ustanowienie specyficznej relacji między człowiekiem a światem, który teraz nie jest wyłącznie ani sceną mego działania, ani „pojemnikiem” mieszczącym me istnienie, ale partnerem w mych poczynaniach; bez tego partnerstwa (określonego tu jako „przyjaźń”) moje bytowanie nie tylko będzie pozbawione „powagi”, ale stanie się sekwencją uciążliwych wydarzeń.



Nieco dalej przyjmie to postać zalecenia: „Zieleń się wraz z wiosną, brązowiej i dojrzewaj wraz z jesienią”. Najistotniejsze jednak jest zwrócenie uwagi na to, że w przeciwieństwie do segmentalizowanego świata „supraludzkiego” – świat natury zachowuje oddziaływanie jako całość. Dlatego też nie jest „polityczny”: „W każdym momencie całość Natury stara się o to, byśmy byli zdrowi. Jej istnienie nie ma żadnego innego celu. Nie stawiajmy jej oporu (*Do not resist her*)” (J, 5, 395). Konsekwencją tych uwag są dwa istotne spostrzeżenia. Po pierwsze, o ile natura nie ma żadnego innego celu poza tym, aby dążyć do zdrowia, do dobrostanu *bare existence*, do bytowania bez arytmii, a zatem w czasie, który „nie wypadł z ram”, o tyle polityka jako struktura „supraludzka” zakłada właśnie cele „inne”. Działanie polityczne pozostaje więc w złożonej relacji z życiem: bez wątpienia, musi w jakiejś formie służyć życiu, bez którego stałoby się bezprzedmiotowe, lecz jednocześnie niekoniecznie musi działać na rzecz życia „zdrowego”.



Po drugie, otrzymujemy ważną diagnozę dotyczącą wspólnoty: jej schorzenia (dyspepsja, dysharmoniczność) będące w istocie „wy-naturzeniem”, polegają także na fałszywym ukierunkowaniu oporu – zamiast zwracać go przeciwko przeregulowaniom systemu, skierowano go przeciw naturze. Filozofia zdrowia wspólnoty musi zatem oznaczać studia nad filozofią sprzeciwu; dotychczasowe dzieje społeczeństwa pokazują wszak

dobitnie, że zamiast skierowania całego potencjału oporu na regulację rządzące życiem i prawami wspólnoty, co pozwoliłoby na dokonanie stosownych zmian, celem wysiłków ustanowiono „zwycięstwo” nad naturą (potocznie określane „postępem”), które przekierowuje energię krytycznego myślenia. Natura staje się w ten sposób gwarantem trwałości prawa i mechanizmów politycznych, gdyż wyznacza biegun „obcego” zagrażającego wspólnocie, a tym samym odwracającego uwagę od praw rządzących wspólnotą i od jakości panującej w niej więzi.

„Obcy” ów wpisuje się doskonale w czas wspólnoty, tylko bowiem pod tym warunkiem może spełnić swoją funkcję: efektywność zagrożenia musi dotyczyć „mojego” czasu, w innym przypadku jego skuteczność zostaje osłabiona. Teraz widzimy, dlaczego Thoreau stale powraca do idei wspólnoty opartej na tym, co „starsze” od niej i jej praw; tylko wtedy jej uczestnicy mogą budować więź, która nie będzie miała za podstawę tego, co „supraludzkie”. Temu też ma służyć terapia więzi wspólnotowej osiągniętej dzięki kontaktowi z naturą. Aby jeszcze wyraźniej zaznaczyć konieczność wycofania się „przed” człowieka i jego mowę, którą nowoczesna wspólnota angażuje bez reszty w sferę „polityki”, Thoreau pilnie nasłuchuje dźwięków niebędących ludzkim językiem. W zapisie z czerwca 1853 roku śpiew kosa jest „lecniczym napojem (*a medicative draught*) dla duszy” (*J*, 5, 292), wpływającym na myśl i wyobraźnię, lecz także – co istotniejsze – odsłania „infraludzki” wymiar czasowości człowieka.

Dokonyje się to na kilku etapach: najpierw następuje zawieszenie biegu chronologii – śpiew kosa sprawia, że „wszystkie godziny stają się wiecznym porankiem (*eternal morning*)”. W rezultacie czas wspólnoty, chronologia, która stanowi miarę jej działań, zostaje przeniknięta innym, radykalnie odmiennym czasem: „Ten minstrel śpiewa w czasie, w epoce bohaterskiej, dla której żadne wydarzenie w miasteczku nie może być współczesnym” (*J*, 5, 292). Bez owego „prze-szycia”, czy też „prze-nicowania” innym czasem wspólnota pozbawiona jest „powagi”, a jej troski i zabiegi nie wykraczają poza sferę banalności. Za Kierkegaardem można by powiedzieć, że to moment, w którym estetyczność naszej egzystencji dostrzegająca głównie możliwości („Kto prowadzi estetyczny tryb życia, nie dostrzega nic ponad możliwości”⁴²) zostaje przeszyta igłą tego, co

⁴² S. Kierkegaard: *Albo-albo...*, t. 2, s. 342.

etyczne, w którym nagle dostrzegam wszelkie niuanse świata („Do tego, aby człowiek żył etycznie, niezbędne jest uzyskanie takiego stopnia samoświadomości, by żaden najdrobniejszy szczegół nie uszedł uwagi”⁴³).

W rozdziale *Samotność* znajdujemy zdanie, które jasno łączy bezsilne przyzwolenie na „niepoważną” egzystencję z jej istotnymi konsekwencjami – brakiem uwagi i oderwaniem od formotwórczego, metamorficznego stawania się: „Przeważnie godzimy się na to, aby na nasze codzienne sprawy składały się jedynie wydarzenia drugorzędne i przemijające. W istocie one tylko rozpraszają naszą uwagę. Najbliższa wszelkiej rzeczy jest siła kształtująca ich istnienie” (W, 152). Spojrzenie na oryginał tekstu pozwala zauważyć, że „drugorzędność”, o której mówi Thoreau, jest w istocie tym, co „oddalone od istoty rzeczy”, co gubi się we mgle peryferii i dalekich horyzontów, odwracając naszą uwagę od tego, co znajduje się w naszym bezpośrednim sąsiedztwie. Z jednej strony mamy *outlying and transient circumstances*, z drugiej – to, co *next to us*, a co jest – ignorowanym przez nas, jako ludzi pozbawionych zarówno „powagi”, jak i „uwagi” – wypełnianiem się boskich praw (s)tworzenia.

„Tuż obok nas (*next to us*) dokonuje się działanie najdonioślejszych praw (*the grandest laws*)” (J, 15, 292). Zwrot ku wspólnotcie może się zatem dokonać dopiero po rozpoznaniu owych „najdonioślejszych praw”, które nie mają wiele wspólnego z legislacyjnymi uregulowaniami wspólnoty, ale ich dostrzeżenie i „prze-życie” stanowi warunek dobrego funkcjonowania społeczności, pozwala bowiem praktykować przyzwoite zachowanie dyktowane nie tyle lękiem przed literą prawa, ile wewnętrznym przekonaniem o słuszności takiego postępowania. Dlatego, jak pisze Thoreau, dopiero śpiew kosa przynoszony przez „inny” czas „wypędza wszelką trywialność”. W wyniku całego procesu człowiek należy do wspólnoty nie jako wyłącznie jej uczestnik, nie jako ten, kto jest biernym przedmiotem obowiązujących w niej praw, ale uczestnictwo to znajduje ugruntowanie w specyficznym intensywnym doświadczeniu bytowania, które filozof określa mianem przywrócenia człowiekowi właściwej mu dziedziny (*dominion*).

⁴³ Ibidem, t. 2, s. 344.


W ten sposób Thoreau usiłuje rozwiązać paradoks społeczeństwa, którego prawa zdają się podkopywać racje bycia wspólnoty: szansą jest doświadczenie mieszczące się **pomiędzy wspólnotą a rozproszeniem**. Aby zyskać prawdziwą „powagę”, wspólnota musi sięgnąć do tego, co „starsze” od niej, co „infrawspólnotowe”, i posłużyć się jego siłami do odnowienia swojego ducha. Pieczołowitość obserwacji natury, którą uprawia Thoreau, wynika z tego, że to właśnie natura i jej zjawiska stanowią jedyne dostępne nam źródło owego „innego” czasu, który winien „prze-szyć” czas wspólnoty. „Wszystko, co najdojrzalsze i najpiękniejsze w stanie natury i żyjącego w niej człowieka, zachowane zostaje i przekazane nam w trelach drozda. Jest on pośrednikiem między barbarzyństwem i cywilizacją” (J, 5, 293). To właśnie pomiędzy tymi dwoma biegunami wyznacza Thoreau miejsce poważnie traktującej swe zobowiązania wspólnotę. Barbarzyństwo eliminuje wspólnotę, cywilizacja zamienia ją w pozbawioną powagi społeczność, oddaną trywialnym sprawom. Barbarzyństwo jest potrzebne, aby prze-NIC-owując cywilizację, uczyć ją powagi.




Stan natury, o którym pisze Thoreau, nie jest, i nie może być, prostym „skasowaniem” zdenaturalizowanej kultury. W istocie chodzi o uzyskanie niezbędnego dystansu wobec cywilizacji, a nie o powrót do edenicznej przeszłości. Dlatego „natura” filozofa w gruncie rzeczy znajduje się zawsze na peryferiach kultury, jak staw Walden odległy ledwie o kilkanaście minut marszu od miasteczka. Podobnie jak u Rousseau, „punktem wyjścia jest sprzeciw wobec stosunków istniejących jako stosunków ucisku i nieprawości, jako »świata pozorów«, przeżywanie własnej epoki jako kryzysu i poczucie wyobcowania wobec niej”⁴⁴. To stawia nas w bezpośrednim sąsiedztwie Spinozy, który pisze, iż „w stanie naturalnym nikt nie jest panem jakiejś rzeczy za zgodą powszechną i nie ma w naturze niczego takiego, co by mogło uchodzić za należące do jednego człowieka, a nie do drugiego, bo wszystko należy do wszystkich. Dlatego też w stanie naturalnym nie można pojąć żadnej woli, która by nadawała komuś, co mu się nie należy, albo odbierała komuś, co do niego należy [...]”⁴⁵. Pytanie dotyczy zatem tego, jak uczynić własność — nie odmawiając jej wagi i znaczenia — problemem, na który człowiek powinien być szczególnie uwrażliwiony. Chodzi o odkrycie swojskie interpretowanego faktu barbarzyństwa (ukrytego w) własności.

⁴⁴ B. B a c z k o: *Rousseau: samotność i wspólnota*. Warszawa: PWN, 1964, s. 257.

⁴⁵ B. S p i n o z a: *Etyka*. Przeł. I. Halpern-Myśliński. Kraków: Zielona Sowa, 2006, s. 161.



„Barbarzyństwo” ratuje „cywilizację”, przemawiając z jej wnętrza apokaliptycznym głosem. Gdy cywilizacja zajęta jest produkowaniem wciąż nowych dóbr (w najszerszym tego słowa znaczeniu), barbarzyństwo to przeczucie ich końca. Więcej — barbarzyństwo umieszcza ów „koniec” w samym środku tworzonych przedmiotów. „Koniec” nie jest więc tym, co kiedyś „przyjdzie”, lecz czymś, co już „jest”, chociaż bycie to jest skryte we wnętrzu. Rozliczne przedmioty cywilizacji „są”, natomiast barbarzyństwo kwestionuje owo „są”, ponieważ jest siłą „końca”, tego, co przyjdzie, co stoi pod murami, lecz co w istocie już dawno znajduje się w samym sercu miasta. Cywilizacja (choć nie chce dopuścić tej myśli do siebie) jest tańcem na krawędzi wulkanu barbarzyństwa. „W przypadku zarówno wulkanu, jak i otchłani chodzi o niedostrzegalną przepaść, przepastną jamę, na której dnie gotuje się katastrofa, ogień, który albo wybuchnie, albo w który wpadniemy”⁴⁶. Barbarzyństwo jest siłą Niewypowiedzianego wrzającą w każdym artykułowanym słowie. NIC-uje mowę płomieniem Świętego.




Co jest wynikiem owego „prze-NIC-owania”? Zaczniemy od pierwszego dnia listopadowego 1851 roku, w którym Thoreau zapisał: „Rzadka to umiejętność móc prosto i właściwie stwierdzić jakiś fakt, przetrwać do końca jakieś doświadczenie, powiedzieć stanowcze »tak« lub »nie«, wytyczyć mocne ramy, począć prawdę i pozwolić, by żywa i nietknięta przeszła przez nas, niczym ptak przelatujący nad nowymi dla siebie wodami czuje poruszenia węgorka. Przede wszystkim, nim człowiek coś powie, musi najpierw zobaczyć (*First of all man must see, before he can say*). Nasze wypowiedzi są bowiem stronnicze. Mówi się wszak nie bezwzględnie (*absolutely*), lecz w odniesieniu do pewnych obyczajów czy też działających instytucji. Fakt, wypowiedziany bezwzględnie i prawdziwie, wydobywa się z obszaru zdrowego rozsądku i nabiera znaczenia mitologicznego, czyli uniwersalnego. Wypowiedz go i miej to już za sobą. Wyróżnij siebie, lecz jego (*Express it without expressing yourself*). Niech twój wzrok postrzega nie okiem wiedzy, które jest jałowe, ani okiem młodzieńczej poezji, które jest bezsilne. Smakuj świat i przetrwaj go w sobie. Wydaje się, że rzeczy wypowiedziane zostają rzadko i w drodze zbiegu

⁴⁶ J. Derrida: *The Eyes of Language: The Abyss and the Volcano*. Transl. G. Anidjar. In: J. Derrida: *Acts of Religion*. Ed. G. Anidjar. London: Routledge, 2002, s. 196.


okoliczności. Jak *widzisz*, tak i będziesz *mówił* (*As you see, so at length will you say*). Gdy postrzegamy fakty jedynie powierzchownie, widzimy je w relacji do niektórych instytucji. Wolałbym jednak znaleźć wyraz dla dogłębniej postrzeżonych rzeczy, których odniesienia są głębsze; wówczas słuchacz lub czytelnik nie rozpozna ich ani nie przypisze im znaczenia z pozycji zwykłego życia, lecz trzeba by, aby on sam niejako został przeniesiony (*be translated*) na inny poziom, aby mógł je pojąć. Wtedy prawda w odniesieniu do rzeczy w sposób naturalny dobędzie się z człowieka, jak zapach piżmoszczura dobywa się z płaszcza traper. Od pierwszego rumieńca (*at first blush*) człowiek nie jest zdolny dać wyrazu prawdzie; musi najpierw zanurzyć się w niej i nią przesiąknąć. To, co w młodzieńcu było *entuzjazmem*, w dojrzałym mężu staje się *temperamentem*. Będzie już spokojnie, bez podniecenia i namiętności przyglądał się światu, który tak pobudzał młodzieńca, wyprowadzając go z równowagi. Jak wszystkie przedmioty mają swoje znaczenie, tak i muszą je mieć słowa. Wadą mówcy jest przemawiać lekkomyślnie lub bez zastanowienia. Jakież bowiem mają znaczenie słowa, które nie poruszają słuchacza, nie są słowami wyroczni, nie przemawia przez nie los? Chodzi o styl, w którym wszystkim jest »co«, natomiast »jak« jest niczym. Nie mniej jak w swych wędrówkach, w słowach także spotykasz ludzi. W nastrojach znajduję tyleż prywatności, co w przerażających bagniskach lub na szczytach gór" (*J*, 3, 85).

Przedmiot, najczęściej nie jest wypowiedziany „prosto i wiernie”, *simply and adequately*, nie wy-powiada siebie z głębi swego bytowania, lecz zostaje wypowiedziany przeze mnie, a zatem w podwójnym sensie pozostaje „na powierzchni”. Po pierwsze dlatego, że pojawia się niesamodzielnie, ale już ujęty w sieć instytucji (*in relation to certain institutions*) wyznaczających ramy zwyczajowej percepcji rzeczywistości (*Things are said with reference to certain conventions or existing institutions, not absolutely*), a po drugie — bowiem zostaje wy-powiedziany (prze)ze mnie, nie zatrzymuje go w sobie, nie poświęcam mu czasu i uwagi, nie pozwalam mu zagłębić się we mnie, lecz wy-powiadam go natychmiast. Wy-powiadam przedmiot przedmiotowi, tak jak mogę komuś wypowiedzieć zawartą wcześniej umowę. Przedmiot bywa więc na ogół przedmiotem nie samodzielnym, lecz zinstytucjonalizowanym, uspołecznionym, to znaczy, iż nie wpływa na możliwe transformacje i zmiany we wspólnocie, lecz jedynie jest przez jej instytucje wykorzystywany jako siła petryfikująca jej dotychczasowy kształt i przyzwyczajenia.

Jak widać z lektury przywołanego fragmentu, **przedmiot nowoczesnej rzeczywistości jest przedmiotem** (wypowiedzianym) **bez namysłu**. Mówienie nieuważne i pozbawione pełnego szacunku namysłu i skupienia, *to speak flippantly or superficially of anything*, wydaje się dominować w dwóch sferach opisanych przez Thoreau: jedną z nich jest „nauka” (*science*), drugą – „młodzieńcza poezja” (*youthful poetry*). I tu, i tam wypowiedzanie jest wykluczeniem tworzenia. Nauka jest „jałowa” (*barren*), poezja „bezsilna” (*impotent*). Bez-(na)myślność wypowiedzania polega właśnie na zatrzymaniu procesu stawania się przedmiotu, unieruchomieniu jego tworzenia: **bez-myślne spojrzenie i bez-myślna wypowiedź podtrzymują przedmiot w jego ustalonym i rozpoznawalnym kształcie i znaczeniu**, gdy tymczasem chodzi właśnie o przeniesienie przedmiotu ze sfery „zdrowego rozsądku” (*common sense*) do kręgu „znaczenia mitologicznego, czyli uniwersalnego” (*mythological and universal significance*).



Przejście od „entuzjazmu” do „temperamentu” jest procesem oczyszczenia uczuć w imię przywrócenia równowagi. Wiek dojrzały, a w istocie dojrzały sposób percypowania rzeczywistości polega na dokonywaniu „oglądu świata” (*survey the world*) bez „ekscytacji, rozgorączkowania czy namiętności” (*without excitement, heat, or passion*), które – charakterystyczne dla młodości – powodują równie typowy dla niej brak „zrównoważenia” (*excited the youth and threw him off his balance*). Zrównoważona percepcja nie jest kwestią zanurzenia się w zjawiskach natury, lecz w prawdzie (*drenched and saturated with it first*), ta zaś wymaga należytego dystansu. Prawda „o” naturze byłaby więc dostępna młodzieńczej namiętności, wyobrażającej sobie pełne utożsamienie z naturą; natomiast prawda natury, będąca domeną dystansu, wyklucza utożsamienie, a zatem w istocie pozostaje nieosiągalna lub niedokończona. Wynurza się z odległości, a ponieważ dystans ten jest dla niej niezbędny, przeto wszelkie utożsamienie się z nią byłoby dla niej samej zabójcze.



Rok później, w sierpniu 1852 roku, Thoreau zapisze: „Jak niewiele cennych spostrzeżeń możemy poczynić w młodości! Gdyby tak można było połączyć wrażliwą podatność (*susceptibility*) młodości z rozwagą (*discrimination*) właściwą wiekowi! Niegdyś byłem częstką Natury; teraz jestem jej bystrym obserwatorem” (*J*, 3, 378). Dojrzałość, o której mówi autor *Dziennika*, nie jest jednak jedynie faktem biograficznym, jest postawą wobec świata. Jeśli istotnie nie wynosimy żadnych specjalnych spostrzeżeń

z dzieciństwa i młodości, to nie wynika to z prostego faktu bycia chronologicznie „młodym”; przyczyny należy szukać w tym, że już „zestarzeliśmy się”, czyli przyzwyczailiśmy się kierować nasze spojrzenie tylko w jedną stronę – ku ziemi oraz instytucjonalnym formom wspólnego życia, jakie na niej ustanowiliśmy. Tymczasem w 1841 roku Thoreau notuje: „Czyż nie jesteśmy młodzi tak długo, jak długo spoglądamy w niebo (*we face heaven*)? Zawsze możemy żyć o poranku naszych dni” (*J*, 1, 206).



Chodzi więc nie o krytykę biograficznej „młodości”, lecz o jej odzyskanie pomimo upływu czasu; nie o konflikt „młodego” i „starego”, lecz o równowagę między tymi dwoma postawami. „Młodość” jest tym, co ocala dojrzałość przed „starością”, której wyznacznikiem jest odrzucenie wyobraźni. W architektonicznej metaforze Thoreau przybierze to formę następującą: „Młodzieniec zbiera materiały, aby zbudować most na księżyc, a być może jakiś pałac lub świątynię na ziemi, po jakimś czasie zaś dojrzały człowiek zakończy budowę, wznosząc z tych materiałów szopę” (*J*, 4, 227). Rzecz nie tylko w ambicji i skali przedsięwzięcia, lecz przede wszystkim w jego charakterze: „szopa” wskazuje na zamieszkiwanie i gromadzenie, „most” jest konstrukcją należącą do sfery ruchu, co więcej – ruchu między brzegami, z których jeden jest ziemią, a drugi niebem. Mosty często pojawiają się w zapisach Thoreau, który jako piechur i żeglarz, miał do nich szczególny sentyment. W czerwcu 1852 roku notuje: „[...] przeszliśmy rzekę w bród, niosąc na głowach nasze ubrania”. Lecz spojrzenie z brzegu biegnie w stronę „łuku mostu” (*J*, 4, 152).



Simone Weil dopatruje się błędu kultury Zachodu w narzuceniu „mostowi” funkcji „mieszkania”: „Mosty Greków. Otrzymaliśmy je jako dziedzictwo. Ale nie wiemy już, do czego służyły. Zdawało się nam, że były pomyślane po to, aby na nich wznosić domy. Budowaliśmy na nich drapacze chmur, dodając coraz to nowe piętra. Zapomnieliśmy już, że są to mosty, a więc konstrukcje zbudowane po to, by po nich przechodzić, i że po nich się idzie do Boga”⁴⁷. Podobnie w przywołanym fragmencie *Dziennika*: most na rzece Assabet jest lekki i łukowaty (*arched bridge*), lecz istotne jest to, że owa „lekkość” stanowi połączenie ziemi i nieba, bliskości i dali. Oto tajemna łaska przedmiotu, który „przenosi” człowieka – nieświadomo-

⁴⁷ S. Weil: *Świadomość nadprzyrodzona*. Przeł. A. Olędzka-Frybesowa. Warszawa: PAX, 1965, s. 310.


mego tej przysługi, ograniczył bowiem rolę owej rzeczy jedynie do funkcji pożytecznego narzędzia – nie tylko na drugi brzeg strugi, ale na wyższy poziom bytowania. Gdy Thoreau z towarzyszami wędrówki przyglądają się mostowi z piaszczystego brzegu, przez most przeprawia się „zwyyczajny powozik z jedną tylko parą kół” (*J*, 4, 152).




Thoreau komentuje: „Zaciekało mnie to, ponieważ warstwa stałego gruntu pod podróżnym była tak cienka, że wydawał się zawieszony w powietrzu, podczas gdy on sam siedział sobie z łokciami wspartymi na kolanach, snując ziemskie myśli lub bezmyślnie zgola, a my w tym czasie spoglądaliśmy wprost pod nim przez przestwór powietrza w stronę pięknego i odległego pejzażu, jaki się tam rozciągał” (*J*, 4, 152). Ziemia i niebo spotykają się tutaj, podobnie jak to, co bliskie, z tym, co odległe, a co ujęte jest w wygiętej łukowato ramie mostu. Dlatego filozof zapisze: „Uwielbiam widok tego, jak twarda ziemia miesza się z niebem, niczym wzbita w górę morska piana” (*J*, 4, 152). Zdziwiająca praca przedmiotu: niezależnie od zajęć człowieka, jego myśli lub bezmyślności, może on, gdy poświęcić mu uważne i troskliwe spojrzenie oraz chwilę niespiesznego namysłu, wskazać przestrzeń „pomiędzy”, w której ziemia i niebo spotykają się tak, iż pierwsza traci swą materialną twardość, a drugie w stronę pierwszych przejawów materialności (wodne krople piany) zmierza.




Most jest więc strukturą, która potrafi jeszcze połączyć pracę człowieka z tym, co nie- i przed-ludzkie. Zawdzięcza to, z całym przekonaniem posługujemy się terminem Heideggera, prześwitolowi; to, co określamy jako „ramę” wyznaczoną przez części konstrukcji mostu, jest w istocie ostrym uzmysłowieniem nam przestrzeni, co dokonuje się dzięki prześwitolowi między brzegami rzeki (które zawiadują dystrybucją lewo/prawo) oraz między górą a dołem (ten zaś kształtuje się z napięcia między traktem mostu a powierzchnią rzeki). Z jednej strony jest wynikiem przemysłowości architekta, z drugiej – zachowuje w sobie siłę poetyckiego paradoksu. Jest figurą oksymoroniczną: wydobywa się z brzegu, wyciąga ku drugiej stronie, lecz także sprawia, że obydwa brzegi zachowują swoją odrębność. Przyjmują się wzajemnie w geście gościnności. Architektonicznie most zawieszony w powietrzu zdaje się zaprzeczać grawitacji i jednocześnie ją potwierdza – gdyby nie zmyślność konstruktora, dawno ległby w gruzach.



„Łuk wypiętrza sam siebie, jak gwiazdy, siłą ciężenia, spadając, nigdy nie spada” (J, 4, 152). Most jest figurą ptaka zatrzymanego w locie, a jednocześnie pozwala na dostrzeżenie tego, co stanowi o postaci świata: nieustannego ruchu stawania się, ruchu pozbawionego punktu docelowego. *Semper cadendo nunquam cadit* oddaje formułę kosmosu, jakim chciał go widzieć Thoreau. Chodzi przy tym nie tylko o przemianę form, „upadanie” jednego bytu w drugi, ale także o swoistą „nie-grzeszność” istnienia, które „upada”, nie upadając. Nie mówimy o „bez-”, lecz o „nie-grzeszności”, Thoreau bowiem nie usuwa grzechu z horyzontu naszego bytowania, ale jedynie zabiega o specyficzne jego rozumienie. Grzech nie jest takim czy innym uczynkiem, lecz poniechaniem wieczności: „Jestem pewien, że grzech nie kryje się w określonym postępku, co więcej, nie kryje się w ogóle w żadnym uczynku, lecz jest wprost proporcjonalny do czasu, który wkradł się za naszymi plecami, wypierając wieczność” (J, 1, 300).



Prześwit mostu odsłania przestrzeń, otwiera ją przed nami, stwarzając miejsce, w którym ziemia spotyka się z niebem. W tej przestrzeni natura staje się ciągłym ruchem form wzajemnie w siebie „upadających”. Ale przez łuk tego portalu, jakim jest most z jego prześwitem, powraca wieczność, aby uprzytomnić nam prawdziwą wagę czasu. Ścieżką powracającej wieczności jest myśl uwolniona od swych instrumentalnych zobowiązań. Jak by powiedział Heidegger, myśl wolna od polityki i praktyki dostawiania do siebie przedmiotów: „Naród nie powinien upamiętniać się dziełami architektury, lecz abstrakcyjnymi myślami. [...] Mało jest przykładów architektury tak doskonałej jak wers poezji” (J, 4, 152). Most jawi się więc Thoreau jako figura poetycka w tym, że jest uwolnioną myślą, która pozwala nam odzyskać (po)wagę czasu marnowanego i marniejącego na skutek wyparcia wieczności przez ściśle czasowe zobowiązania ekonomii. Światu „zamkniętemu” w czterech ścianach filozof przeciwstawia prześwit mostu.



Człowiek stojący twarzą w twarz z niebiosami (na przykład na moście) jest „młody” i „dojrzały” jednocześnie; tylko wtedy można być uważnym obserwatorem świata, gdy nasze spojrzenie wędruje w jego stronę poprzez „niebo”. Stawką jest wyważenie między tymi dwoma sferami, z którego powstaje troskliwe spojrzenie. Percepcja nie należy wyłącznie do

świata człowieka i poziomu jego bytowania. **Nie-ludzkie musi prowadzić nas w stronę ludzkiego, które bez tej pomocy będzie jedynie sferą zdawkowych obserwacji i stereotypowych sądów.** Trzydziestotrzyletni Thoreau pisze: „Trzymamy ziemię w swych objęciach. Lecz jak rzadko wznosimy się nad nią! Jak rzadko wspinamy się na drzewo! A przecież zda mi się, że możemy unieść się chociaż trochę” (*J*, 2, 34). Owo „uniesienie” nie jest jednak ekscytacją, egzaltowanym wzlotem ducha, lecz przeciwnie — specyficznym doznaniem materialności świata (tylko wspinając się na drzewo lub przemierzając most, możemy docenić fakturę jego drzewnej materii). Odrywając się od ziemi, spoglądając na nią z dystansu, poznajemy ją lepiej niż wtedy, gdy trzymamy ją w przyjaznym objęciu (*hug*).



Młodość jest bytowaniem w stanie szczęśno-nieszczęsnej niepełności. „Szczęśnej”, gdyż dzięki niej człowiek nie daje się ograniczyć do tego, co jedynie ludzkie; młodość to bycie „połowiczne”, nienależące w pełni ani „tu”, ani „tam”. Thoreau mnoży słowa mające oddać tę osobliwą egzystencjalną topografię młodości; mówi, że młody człowiek jest „półbogiem” (*demigod*), że nie ma takiego „tutaj”, które byłoby domem młodości (*he is but half here*). Jednocześnie jednak sytuacja ta jest „nieszczęśna”, gdyż tak pojęta młodość wykracza poza sferę wspólnoty i społecznej komunikacji. Młodość to stan mojego bytowania, którego nie mogę przekazać innym, ponieważ inni znajdują się poza jego terytorium. I znów Thoreau gromadzi słowa: młody człowiek „nie zna ludzi tego świata”, a i „oni go nie znają”. „Jego czyny są niezrozumiałe dla starszych”, on sam jawi się jako „przybysz z innej krainy”. Młodość jest „obcym” (*stranger*) dla ludzkiej wspólnoty, tym, co do niej nieprzystosowane, a co jest dla jej istnienia konieczne, jeśli wspólnota owa ma być wspólnotą prawdziwie „ludzką”.



Owa „obcość” młodego nie jest powierzchownym urokiem przybysza, którego opowieści słuchamy z zaciekawieniem. Młody człowiek w społeczności nie jest jak Odyseusz wśród Feaków. Co prawda, przybywa z innego obszaru (*a stranger from another sphere*), ale nie jest to inność wyłącznie geograficzna: nie chodzi tu o inny kraj, lecz o inną „sferę”, czyli o inność radykalną. Jego postępowanie nie odpowiada przyjętym w danej wspólnocie zachowaniom, młodość bowiem czerpie inspirację z innego czasu. Gdy Thoreau pisze, że czyny młodości są wynikiem sięgnięcia

w przeszłość, pragnie zwrócić uwagę na istotne zniekształcenie przynależnej ludzkiej kondycji: to nie dojrzałość „pamięta”, ona bowiem utożsamia się bez reszty z „teraz” czasu ludzkiej wspólnoty. „Dojrzałość” nie ma nic do „pamiętania”, gdyż jej działania powstają z tego, co w danej społeczności jest trwałą zasadą i normą. Thoreau chce nas wyrwać ze snu „dojrzałości”, który jest rzeczywistością bezkrytycznie akceptowanego obyczaju. Do tego potrzeba filozofii młodości jako bytowania poza „tu” i „teraz”.




Konsekwencją tego, że młodość jest radykalnie „obcym” społeczności, jest jej wykraczanie poza długie trwanie „teraz” społecznego obyczaju. To też młodość „przypomina” sobie to, co poprzedziło jej pojawienie się w świecie ludzkiej wspólnoty. Pisze Thoreau w tym samym fragmencie, iż czyni młodości „są wynikiem przypomnienia sobie owego innego obszaru, z którego tak niedawno zjawiała się tutaj”. *That other sphere* znamionuje, jak powiedzieliśmy, inność radykalną: młody „myśli i mówi o sferze istnienia większej niż ten świat”. Młodość pośredniczy więc między *that other sphere* i *this world*, i dlatego młody nie jest „pewnym siebie mieszkańcem ziemi”, istocie pośredniej bowiem nie przysługuje wątpliwy przywilej zamieszkiwania. Dojrzałość „mieszka”, gdyż zamieszkiwanie to nic innego, jak spełniona dyspozycja do utrwalenia symbolizowana stałym adresem. Młodość nie osiada; nie tylko nie „osiada na stałe”, ale przede wszystkim nie „osiada się w sobie”. Gdy człowiek jest młody, jego konstytucja psychologiczna i jego ciało nie nabrały jeszcze cechy twardości (*firmness*).




Nie lekceważmy tych dwóch wyznaczników młodości, która (1) nie zamieszkuje oraz (2) jest pomiędzy „tu” i „tam”. Prowadzą nas bowiem wprost do metafory młodości jako podróży. **Młody jest ten, kto „po-dróżyje”.** Nie ten, który jest „tym” czy „tamtym” (na przykład „dyrektorem banku” — napisze Thoreau w cytowanym fragmencie *Dziennika*); młody jest „wędrowcem”. W zapiskach z 1851 roku czytamy: „Wędrowiec (*A traveller*)! Kocham to określenie. Wędrowcowi jako takiemu należy się szacunek. Jego zawód jest symbolem naszego żywota. Wędrujemy z — do; oto historia każdego z nas” (*J*, 2, 281). Ważniejsze w tej fenomenologii przemieszczania się w przestrzeni od wskazania na potencjał alegorii, której w literaturze anglosaskiej nowy i trwały impuls nadał John Bunyan swą *Wędrówką pielgrzyma* (1678), jest to, o czym wspomnieliśmy przed


chwilą: wędrowiec to człowiek, który może sobie przypominać, w przeciwieństwie bowiem do dojrzałego człowieka, osiadłego w swym domu i zawodzie, wędrowiec żyje w zmieniającej się rzeczywistości, która czyni pamięć możliwą.




Thoreau uporczywie powraca do kwestii pamięci. Nie dlatego, jakoby człowiek miał tyle do zapamiętania, lecz dlatego, że pamięta nie to, co trzeba. Na swój sposób można twierdzić, że **istnienie polega na podwójnym od-pamiętywaniu**. Najpierw musimy zredukować balast tego, co zapamiętaliśmy, a co nie było tego warte (w tym sensie pamięć jest pamięcią zdradliwą: pamiętając nie to, co należy, w istocie prowadzi nie tyle do zapomnienia, ile do deformowania pamięci). W takim razie konieczne jest drugie znaczenie od-pamiętywania: rozważając zasoby pamięci, muszę dokonywać ich surowej waloryzacji, której efektem jest znów nie zapomnienie, lecz „zakrywanie”, niczym w procesie fotograficznego retuszu, od-pamiętywanie pewnych faktów. W czerwcu 1851 roku Thoreau zapisuje: „Ach, życie, które znałem! Jak trudno jest zapamiętać to, co prawdziwie powinno zapaść nam w pamięć (*what is most memorable*)! Pamiętamy drobne śwędzenie, lecz nie to, jak biją nasze serca” (*J*, 2, 237).




To, co jest prawdziwie *memorable*, nie podlega rygorom pamięci, zostaje przez nią pominięte. Pamięć jest jednak autokrytyczna: ostrzega nas przed wadą tkwiącą w samym jej sercu – pamięć „nie pamięta” tego, co godne pamięci, *memory* nie obejmuje tego, co jest *memorable*. To, co powinniśmy pamiętać, jest ledwie cieniem na dalekich obrzeżach pamięci. Thoreau nadaje temu nazwę młodości i według niego jest to zarys „innego obszaru” w sferze „tego życia”: „Czasami przypominam sobie tę jakość, tę nieśmiertelność mojego młodego życia, lecz związek z nim możliwy jest tylko w pamięci”. **Młodość jest energią, której niewyraźny kształt dostrzegamy w pamięci**. Nieprzypadkowo wcześniej w tym samym fragmencie *Dziennika* Thoreau rozważa mglistą wieczorną aurę nad polami otaczającymi Concord, znajdując w niej coś, co „zbliża go do początku rzeczy (*the origin of things*)”, aurę, która – znamienne – „zapomniała o słońcu”. Relację z młodością nawiązuje się, od-pamiętując swe życie. **Młodość wymyśla i pisze na nowo naszą przeszłość**.



To, co niepokoi we współczesnym świecie, to zanik zainteresowania owym „innym obszarem”; konsekwencją tej atrofii jest próba zbudowania społeczeństwa opartego na zasadzie radykalnie ograniczonego obywatelstwa. Tak powstała wspólnota, wspólnota „pamiętająca” tylko to, co nieistotne, wypiera wszelkie inne modele życia, inne wzorce kultury oraz wszystko to, co nie-ludzkie. Przykładem pierwszego procesu jest los rdzennych mieszkańców Ameryki. Thoreau tak pisze o tym w swej pierwszej książce: „Zjawia się biały człowiek, blady niczym świt, z całym bagażem myśli, z inteligencją przytłumioną, jak przytłumiony jest żar w popiołach ogniska; to, co wie, jest mu dobrze znane, nie zgaduje więc, lecz kalkuluje; siła jego we wspólnocie, wymaga posłuszeństwa wobec władzy; pochodzi z rasy bogatej w doświadczenia, dysponuje cudownym, naprawdę cudownym zmysłem zdrowego rozsądku; ograniczony, chociaż zdolny, niezbyt rozgarnięty, lecz uparty [...]. Kupuje od Indianina mokasyny i plecione kosze, potem wykupuje jego tereny łowieckie, wreszcie zapomina, gdzie go pochował, i teraz pług wyorywuje z ziemi jego kości” (WCM, 54).



Tak skonstruowane społeczeństwo jest w sensie podwójnym pozbawione przeszłości: eliminuje ją ze zbiorowej pamięci, nie pamięta — *he forgets where he [the Indian — T.S.] is buried* — gdzie znajdują się groby tych, którzy je poprzedzili, a którzy należeli do innej kultury, wypchniętej już poza ramy uznanego świata. Tracąc zaś kontakt z tym, co należy do „innego obszaru”, uczestnicy wspólnoty pozbawiają się „młodości”, będącej — jak widzieliśmy — siłą torującą dostęp do świata, siłą dzisiaj dostępną już tylko we „wspomnieniu”. **Kto nie pamięta tego, co obce, co jako obce właśnie, poprzedziło i przygotowało jego bytowanie, ten skazuje się na nieubłaganą „starość” jako wyłączny żywioł istnienia.** „Stary” jest ten, kto nie pamięta, gdzie „pochował” innego, i amnezja ta staje się tym dotkliwsza, że obejmuje nie tylko „miejsce pochówku”, ale w istocie sam fakt istnienia obcego. Biały człowiek wyposażony, jak zjadliwie powtórzy Thoreau, w cudowny zdrowy rozsądek (*wonderful, wonderful common sense*), nie przypomina sobie grobu Indianina, zapomniał bowiem, że ten w ogóle istniał.



Thoreau mówi nie tylko o pojedynczym człowieku. Podkreśli wyraźnie, że siłą białego jest wspólnota (*strong in community*) i posłuszeństwo wobec władzy (*obedience to authority*). Bob Taylor wykazał, jak mylny jest sąd, iż twórczość Thoreau jest głównie celebracją egocentrycznego


i społecznego charakteru autora: „Celem podróży Thoreau nie jest jedynie odkrycie samego siebie, chociaż to ważny temat tej książki [*Walden* – T.S.]. Wprost przeciwnie, jej pierwsze zdania i zawarte w nich problemy podsuwają myśl, że zainteresowania Thoreau koncentrują się na odkryciu czegoś istotnego dla całego narodu [...]. Projekt odkrycia samego siebie jest osadzony w kontekście szerszej historii społecznej”⁴⁸. Antropologia Thoreau jest więc antropologią społeczną, z której wynika konieczność rewindykacji „młodości” jako siły opierającej się zapomnieniu, wypaczającemu kształt wspólnoty. „Młodość” to szczególna relacja między mną a rzeczywistością: obie strony ciążą ku sobie i jednocześnie stawiają sobie opór.

To, co trapi Thoreau, to właśnie słabnąca możliwość stawiania oporu; wszak opór jest możliwy tylko wtedy, gdy to, co na zewnątrz mnie, nie poddaje się łatwo mojemu ruchowi, nie daje się zagarnąć przez mój pęd. Tymczasem współczesność zdaje się wytwarzać szczególną relację między społecznością a jednostką – relację polegającą na przyzwoleniu na wzajemne wchłonięcie. Zarówno jednostka, jak i zbiorowość likwidują zagrożenie ze strony wszelkiej obcości, zawłaszczając to, co obce, i wciągając je do swego macierzystego, domowego obszaru. Pozwala to jednostce na utożsamienie się z tym, co ogólne i zbiorowe, a zbiorowość może tym samym w pełni kontrolować indywiduum, które nie odbiera tego jako zagrożenia własnej niezależności. Społeczeństwo kształtuje się dzięki zredukowaniu samej możliwości oporu, dostrzega bowiem świat w wyłącznie własnych kategoriach, zdradzając tym samym swą narcystyczną naturę: jednostka odbija się w zbiorowości, ale także zbiorowość dostrzega siebie w pojedynczym człowieku, usuwając napięcie między tymi biegunami.


Jednostka zostaje „porwana”, „uprowadzona” przez grupę, ale nie sprzeciwia się temu, ponieważ obie strony pozostają w stanie pewnego zauroczenia, swoistego *Verhexung*: jednostce na swój sposób imponuje to, co gotów ofiarować można protektor zapewniający jej poczucie bezpieczeństwa oraz drogi samorealizacji wyznaczonej procedurami bogacenia się i zawodowej kariery. Zbiorowość z kolei docenia uległość niezależnej i wolnej jednostki, która potulnie poddaje się jej władzy i prawom. Jed-

⁴⁸ B.P. Taylor: *America's Bachelor Uncle. Thoreau and the American Polity*. Lawrence: University Press of Kansas, 1996, s. 18.

nostka „włącza materię tego, co obce, w swój obręb, aby utworzyć nowy podmiot, nowy ograniczony zbiór, nowy *Bund* [...]. Nie ma żadnej opozycji między owym *Bindung* a tym, co jest wiązane: podmiot nie jest ograniczony, ogranicza bowiem sam siebie, a ruch związania [...] jest ruchem redukowania wszelkiego sprzeciwu: podbijającym ruchem *autos*, poruszeniem Narcyza [...]”⁴⁹. Wzmianka o Narcyzie nabiera szczególnego znaczenia: **społeczeństwo Zachodu konstruuje siebie, zamieniając „ciało obce” na własne**. Obcy nie jest już obietnicą inności, lecz jedynie powtórzeniem tego, co mnie otacza.



Thoreau zmierza do od-tworzenia obcego, tego-co-spoza-domu, w obrębie obsesyjnie samopowielającego poczucie swojskości społeczeństwa. Dlatego wychodzi z ulic Concord, dlatego także więcej i częściej pisze o naturze, drzewach, rzekach i ptakach niż o ludziach. Chce, by to, co obce, przemówiło swoim, a nie „naszym” głosem. Obcy jest bowiem obietnicą tego, co nie mieści się w naszym języku i co wykracza poza nasze dobrze ustabilizowane schematy i konwencje. Filozof pragnie dociec, co dzieje się, gdy ludzie, łącząc się z sobą z konieczności, tworzą prawa i zwyczaje, zapominając jednak, że istnieje inny rodzaj relacji ludzi wolnych, poprzedzający związki ustanowione przez prawo. Mówiąc inaczej, chodzi o wzbudzenie czujności jednostki; nie o oderwanie jej od społeczności, lecz o to, aby indywiduum uczestniczyło w życiu grupy w sposób świadomy. Ekshortację Thoreau: „Żadna metoda ani wykształcony nawyk nie zastąpi konieczności czuwania w pogotowiu” (*being forever on the alert* – W, 128), należy czytać równolegle z przypomnieniem Hanny Arendt, iż „Stopień czujności i otwartości umysłu w danej epoce określa jej ogólną fizjonomię i poziom jej życia politycznego [...]”⁵⁰.



Z tej perspektywy Thoreau jawi się jako jeden z „najczujniejszych” umysłów swojej epoki. „Ludzie zwykle nie spotykają się na gruncie prawdziwej znajomości i zrozumienia, lecz od razu sprowadzają się do poziomu marionetek zwyczaju (*puppets of convention*). Postępują tak, jak gdyby w danych okolicznościach godzili się na to, aby znać się tylko do pewne-

⁴⁹ M. Borch-Jacobsen: *The Freudian Subject*. Transl. C. Porter. Stanford: Stanford University Press, 1988, s. 159.

⁵⁰ H. Arendt: *Polityka jako obietnica*. Przeł. W. Madej, M. Godyń. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2005, s. 130.

go stopnia. Rzadko tylko docierają do punktu, w którym przedstawiają się sobie wzajemnie bezinteresownie i szczerze (*gratuitously*), i traktują się niczym morze i lasy, to znaczy dociekając tego, co w nich nowe i inspirowane” (J, 1, 355). Przełamanie konwencji musi więc być radykalne; prowadzi bowiem nieuchronnie w stronę **ujęcia związków ludzkich, a więc interesownie instrumentalnych, i odzyskania więzi z tym, co przed i nie-ludzkie**. W drodze do drugiego człowieka, a zatem i w drodze do mądrej wspólnoty, musimy przejść przez refleksję nad tym, co kulturowo-cywilizacyjny rozwój każe poddać władaniu człowieka. **Przez nie-ludzkie do ludzkiego**. Oto bio-, a może lepiej: *zoe*-polityka Thoreau.



Czujność, której konieczność akcentuje Thoreau, jest czujnością wobec tego, co nie moje; nie odrzuca ona praw jednostki ani jej ambicji i zamierzeń, pragnie je natomiast ukazać jako zanurzone w czymś, co jest poza nią. Żyję ja i gromadzę, co moje, aby otoczyć to wszystko horyzontem swojskości – oto przekonanie stanu, który filozof konsekwentnie nazywa stanem „snu”. Istnieję „na jawie” wtedy, gdy żyję nie w tym, co moje, a świat nieustannie zadziwia mnie swą obcością: czujność tego rodzaju jest nie tylko prze-budzeniem (do rozpoznania pozornej tylko satysfakcji życiowej, płynącej z poczucia własności), ale także i po-budzeniem (do zauważenia złożonego i alienującego charakteru własności). Takie jest założenie pracy filozofa: „Przemawiam [...] również do tej pozornej bogatej, ale najstraszliwiej zubożałej klasy wszystkich tych ludzi, którzy zgromadzili śmiecie i nie wiedzą, jak je spożytkować albo jak się pozbyć, skutkiem czego zakuli się we własne złote czy srebrne kajdany” (W, 38). Nie chodzi o to, by „nie mieć”, lecz o to, aby „mieć” z sensem.



Pewien sposób rozumienia postulatu Thoreau znajdziemy u Chiary Lubich: czujność to znajdowanie nie-ludzkiego wymiaru ludzkiej sytuacji. „Czasem Ktoś nas pobudza, byśmy stale żyli w sposób nadprzyrodzony, to znaczy w całkowitej niepewności jakiegokolwiek ludzkiej sytuacji (plany, podróże, zdrowie, przyszłość), abyśmy żyli w pewności rzeczywistości. Jest nią przeżywanie chwili obecnej na sposób Boski [...]. Stąd dla duszy nakaz czuwania, jaki dał Jezus (Mt 25, 13), gdyż nie zna się dnia ani godziny Jego przyjścia i można dodać: każdego Jego przyjścia”⁵¹. Czujność,

⁵¹ Ch. Lubich: *Charyzmat jedności*. Red. M. Vendeleene. Kraków: Wydawnictwo M, 2007, s. 120.

o której mówi Thoreau i którą praktykuje w niezliczonych drobiazgowych opisach i rysunkach zjawisk natury, jest więc „czuwaniem” pozwalającym dotrzeć do surowej materialności świata dzięki odrzuceniu zakrywających ją pozorów, a zatem musi być szczególnym sposobem wydobywania z biegu czasu chwili obecnej przez otwarcie jej na to, co może nadejść. Czułość to przebudzenie do „teraz” życia jednostki.



Gdyby ponownie spróbować przymierzyć do tej sytuacji kategorii Freudowskie, powiedzielibyśmy, iż Thoreau przez swój postulat obudzenia wzmożonej czujności dąży do dwóch celów: (a) do przywrócenia znaczenia wspólnoty zakłóconego przez „tłumność”, której działanie ma charakter „somnambuliczny”, jest zbiorowe głównie w sensie kasującej indywidualność nieautentyczności, oraz (b) do reinterpretacji wspólnoty jako zbiorowości jednostkowo wyznaczanych zadań. Píše Borch-Jacobsen: „[...] każdy tłum zakłada powtórzenie, coś na kształt hipnotycznej, somnambulicznej, nieodróżnicowanej magmy, pobudzanej do działania byle sugestią [...]. Jako że uczestnicy tłumy są z definicji niezdolni do działania i myślenia samodzielnego, owe sugestie zawsze przychodzą »z zewnątrz«, co oznacza, iż nikt konkretny nie jest źródłem początkowego impulsu stojącego za ową sugestią, podjętą niczym zakaźna choroba przez ujednolicającą wszystko masę [...]”⁵². Trzeba zatem pojąć, że zbiorowość współczesna stoi bliżej „tłumu” niż „wspólnoty”, oraz podjąć próbę wyrwania się spod „somnambulicznego” wpływu regulujących nasze życie przyzwyczajęń.



2 maja 1860 roku Thoreau obserwuje mężczyznę poruszającego się na łące, stanowiącej teren ćwiczeń wojskowych. Zachowanie przybysza musi go intrygować, skoro filozof zwraca ku niemu oko uzbrojone w lornetkę (*I turn my glass upon him* – J, 13, 272). Wkrótce stanie się jasne, co fascynuje mędrca: mężczyzna nie jest zwykłym przechodniem, jego kroki nie są poddane dyktatowi drogi, zaskakującej czasami przynajmniej niespodziewanym widokiem. Oto diagnoza Thoreau: człowiek nie jest już wędrowcem, lecz naśladowcą, nie idzie drogą, lecz jedynie śladem innych, nie szuka niespodziewanego, lecz wprost przeciwnie – tego, co pozostawili inni: „Chodzi miarowo tam i z powrotem pośród namiotów żołnierzy [...], ze schyloną głową, przeczesując kijem trawę, czasami zwracając

⁵² M. Borch-Jacobsen: *The Freudian Subject...*, s. 142.

się w tył lub w bok, aby czemuś się bliżej przyjrzeć [...]. Śni o znalezieniu paru miedziaków, może pięciocentówki, które wypadły z kieszeni jakiegoś wojaka, i bez wątpienia pewnie coś znajdzie, skoro marzy o tym tak intensywnie – pukajcie bowiem, a będzie wam otworzone”.

Somnambulizm współczesności polega na tym, że jednostka traci swą odrębność. Nie jest już odkrywcą, lecz jedynie powiela utarte marszruty. Nie tworzy, lecz zbiera to, co pozostało po kimś innym. Istnieje wszakże paradoksalna strona somnambuliczności życia: jakby aktem niezwyklej intuicji zapowiadając słynne *dictum* Joyce’a, iż historia to koszmar, z którego nie można się obudzić, Thoreau mówi nam, że przyzwyczajenia wymuszone zwyczajem społecznym, choć rzeczywiste, stają się jakby snem, z którego objąć nie można się wyrwać. W ten sposób życie staje się egzystencją bez poranka. Zatrzymana w swej koleinie, przesuwa się w czasie, zmierza nieuchronnie dalej i dalej w ten sam sposób i w tym samym powtarzalnym rytmie (jak obserwowany z okna domu mężczyzna, chodzący „miarowo tam i z powrotem”), ale nie powoduje odmiany, zdecydowanego obrotu – przejścia z ciemności do światła. **Somnambuliczność egzystencji to nieustanne, chociaż skryte, pozbawianie świata jego obcości i redukovanie możliwości radykalnej odmiany.**

Owa somnambuliczność egzystencji pozostaje w ścisłym związku z postulatem „przebudzenia”, a tym samym dopuszcza możliwość zreinterpretoowania edypalnej opowieści psychoanalizy. Teraz kompleks Edypa koncentrowałby się nie tyle na opisanym przez samego Freuda konflikcie między wywołującą stłumienie moralnością kultury a instynktem seksualnym jednostki, ile na obecnym przecież w tragedii Sofoklesa motywie przebudzenia ze snu egzystencji podającym się za stan wyostroznej jawy. W pierwszym akcie tragedii Sofoklesa Edyp przedstawia siebie jako władcę, który niezmorzony snem, czuwa nad losami miasta. Koniec przynosi gorzkie obudzenie, które posłuży chórowi jako asumpt do sformułowania filozofii życia, którego stopień świadomości i jawy mierzy dopiero godzina śmierci. Na początku Edyp chwali swą świadomość i chęć poznania („Nazbyt ja świadomy / Próżb waszych celu; wiem, że wszystkie domy / Gnębi choroba [...]”⁵³), na końcu – oślepiły „widzi” somnambulicz-


⁵³ Sofokles: *Król Edyp*. Przeł. K. Morawski. W: *Antologia tragedii greckiej*. Oprac. S. Stabryła. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1989, s. 247.

ność swego istnienia („Jakim wzrokiem patrzyłbym na ojca, / Wstąpiwszy
ziemi do Hadesu ogroja, / Jakim na matkę?”).


Kulturze, coraz bardziej ostentacyjnie skoncentrowanej na obecności pojmowanej w kategoriach zysku i gromadzenia, Thoreau proponuje zwrot w stronę utraty i nieobecności. Dokładniej: chodzi o zrewolucjonizowanie życia przez obietnicę „czegoś spoza niego samego”. Obietnica nie odnosi się do czystej nieobecności; odsłania coś, co pojawia się na horyzoncie życia, wyzwalając nas na moment z tego-co-jest, rozblyskując w jego wnętrzu, a przecież nigdy się tym nie stając. Obietnica zmienia „tu i teraz” przez ukazanie tego, co do „tu i teraz” nie należy, jest przeblyskiem świata innego niż nasz, przeblyskiem, który musi zawsze pozostać poza granicami tego, co nasze. W tym sensie obietnica jest tym, co sprzeciwia się prawu, które nieuchronnie zmierza do zatrzymania i utrwalenia tego-co-jest. Thoreau zastanawia się zatem nad tym, jak obietnica mogłaby zmodyfikować kulturę, w której „bohater przemawiał[by] jak mówca i działał jak człowiek czynu”. Żyjemy bowiem w świecie podporządkowanym prawodawcy, „którego rolą nie było działanie, lecz narzucanie niezmiennych reguł zmiennym okolicznościom i ulotnym sprawom działających ludzi”⁵⁴.

Obietnica jako odmiana życia politycznego i społecznego nie polega na spełnianiu zobowiązań. Gdyby tak było, podlegałaby weryfikacji, stając się kolejnym elementem logiki gromadzenia oraz domeny prawodawcy: sprawdzając, czy wypełniłeś obietnicę, sprowadzam ją do rzeczywistości uobecnionych faktów. W tym świecie nieurzeczywistniona obietnica rozpatrywana jest wyłącznie w kategoriach tejże rzeczywistości właśnie i jako taka podlega różnorodnej penalizacji. Polityk składający obietnice bez pokrycia ryzykuje karierę, kto nie spłaca obiecanych bankowi rat, zostaje ukarany. Dzieje się tak dlatego, że obietnice, o których tu mowa, należą do „naszego” świata, z niego się wywodzą i do niego tylko się odnoszą. Tymczasem obietnica, którą ma na myśli Thoreau, jest zmienna i ulotna nie dlatego, że składana jest na próżno w akcie pewnego wyrachowania, lecz dlatego, że nie należy do „naszego” świata. Wprost przeciwnie — ukazuje to, co jest poza jego prawidłami i regułami; jest **innym sposobem życia**.


⁵⁴ H. Arendt: *Polityka jako obietnica...*, s. 79.



Owo „poza” nie powinno ująć uwagi, wyznacza bowiem główny wektor myśli Thoreau, w której niespełnienie, niedomknięcie odgrywa (jak zobaczymy później) wielką rolę. To właśnie to niedomknięcie jest nadzieją na dotarcie do rzeczywistości, bo najczęściej jest ona jedynie konstelacją pewnych ugruntowanych iluzji. „Nie chcę być rozbitkiem na brzegu fałszywego świata”, pisze Thoreau w 1851 roku. Próżność zafałszowanej rzeczywistości (*vain reality*) działa, zamykając nas wewnątrz swoich konstrukcji, redukując ich marginesy, wymazując wszystko, co „poza”. Rzecz polega nie na zrujnowaniu struktur fałszujących świat, lecz na „przejrzeniu” ich ograniczeń; to, co skutecznie paraliżuje nasze wysiłki, to lita, zwarta konstrukcja ścian owych struktur. Gdy uczynimy je transparentnymi, będziemy w stanie zobaczyć relacje łączące je z tym, co je poprzedziło, co stanowi ich przemilczane i zapomniane uwarunkowanie. Architektura świata musi odzyskać nie tylko swój fundament, ale także niebo.



Tak mówi o tym filozof w zapisie z lipca 1851 roku: „Czy mam w trudzie wznosić nad głową kopułę nieba z błękitnego szkła, wiedząc, że gdy skończę, i tak z pewnością spoglądał będę na prawdziwe, eteryczne niebiosy daleko nade mną, jakby tamte skonstruowane przeze mnie nie istniały, na to niezmiennie odległe niebo niczym łuk otaczający błękitne oko niebios?” (*J*, 2, 151). W ustalonych strukturach percepcji konstruujemy nasz świat jako „pełny”, „skończony”, to znaczy odpowiadający wykoncypowanemu przez nas wymaganiom. Musimy wszelako odnowić przeświadczenie, że wszystko, co pozostaje w sferze policzalnej „skończoności pełni” (*completeness*), jest warunkowane tym, co tworzy inną strukturę, której kształt, acz również określony, tworzony jest jako zmienna konstelacja elementów, których nie da się wyliczyć ani precyzyjnie skatalogować. Całość innego rodzaju, integralna, niedotykalna (*integer*) całość niezależnego bycia: „Czy nie mam poświęcić tej niedbałej skończoności pełni (*completeness*) na rzecz integralnej całości (*entireness*), którą widzę tam?” (*J*, 2, 317).



Jeśli obietnica jako ukazanie się innego na peryferiach „naszego” domowego świata ma odmienić naszą jednostkową i zbiorową egzystencję, musi wymagać od nas gościnnego przyjęcia owego widoku. W momencie

wkroczenia obietnicy do „naszego” kręgu wstrząsa nim niespokojne drżenie. Trafnie pisze Jacques Derrida, iż „Gościnność jest de-konstrukcją poczucia bycia u siebie; dekonstrukcja to gościnność okazana innemu, innemu niż ja sam, innemu niż znany mi inny, innemu poza granicą wszelkiej inności”⁵⁵. Obietnica dekonstruuje to, co dotychczas wydawało mi się znajome, a tym samym „wybija” mnie z wygodnego miejsca w społeczności, z którego udzielam jej przyzwolenia na kształtowanie moich (i nie tylko moich) losów. W maju 1851 roku Thoreau zauważa przenikliwie, iż „godne jest uwagi to, że ludzie zwykle nigdy się nie odnoszą ani nie odwołują do tych szczytowych doświadczeń (*crowning experiences*), które podważały powszechnie przyjęte prawa (*common laws*) ich życia, sprawiając, iż górę brały w nich prawa boskie i wieczne” (*J*, 2, 213).



Dychotomia *common laws* i *divine and eternal laws* okazuje się potrzebna, aby właściwie spojrzeć na kwestię obietnicy: jest ona sposobem, w jaki prawa wieczne i boskie przejawiają się w prawach zwyczajnych i ludzkich, nie niszcząc ich, lecz redukując przekonanie o tym, że dokonują one całościowego oglądu rzeczywistości. Obietnica to wyłom w pozornie zwartym i solidnym murze oddzielającym *polis* od świata barbarzyńców. Dlatego słusznie możemy o niej mówić jako o dekonstrukcji (w żadnym wypadku nie myląc tego pojęcia z „destrukcją”) ustabilizowanego świata. Mężczyzna, któremu Thoreau przygląda się przez lornetkę ze swego domu w Concord, w dwójnasób uosabia ruch właściwy uporządkowanemu i przewidywalnemu światu *polis* – porusza się „tam i z powrotem”, w dodatku idąc szlakiem żołnierzy ćwiczących musztrę. Tymczasem obietnica jako to-co-inne, wprowadzone na peryferie tego-co-nasze, mówi o tym, co nieprzewidywalne. Derrida: „Obcy jest dygresją niosącą możliwość zakłócenia relacji bliskości między nami samymi a tym, co nasze i nam właściwe”⁵⁶.



Dlatego Thoreau wprowadza tak pojętą obietnicę do języka, która przybiera w nim postać tego, co nieartykułowane i na swój sposób barbarzyńskie. Obcujemy z długimi wyliczeniami temperatur dziennych czy głębokości śniegu w poszczególnych dniach zimy, a im późniejsze zapisy, tym

⁵⁵ J. Derrida: *Hostipitality*. Transl. G. Anidjar. In: J. Derrida: *Acts of Religion...*, s. 364.

⁵⁶ Ibidem, s. 402.

więcej w nich rysunków tropów zwierząt i liści, i gałęzi drzew. Nawet kształty zasp otrzymują, jak w zapisie z 30 stycznia 1856 roku, należne im miejsce. W artykułowanej mowie odkrywamy obietnicę, dającą się określić jedynie jako cisza, w której przemawia Obce. Miasto oznacza zgiełk i mnogość bezładnych znaków, Walden jest milczeniem przygotowującym pojawienie się jakiegokolwiek znaku: „Jakaż różnica między życiem w mieście a u nas, na prowincji, między przemierzaniem ulic Waszyngtonu, kluczeniem pośród niezliczonych podróźnych i sań oraz zabrudzonego śniegu a gładkim (*spotless*) polem śniegu otoczonym lasami, gdzie jedynymi istotami są granatowe cienie drzew i twój własny. Jakaż niezmacona cisza tutaj panuje!” (J, 7, 154).



W tak zakłóconej przez Obcego bliskości pojawi się Georg Trakl mówiący o tym, że dusza jest na ziemi cudzoziemcem, a jej poruszenia to kroki obcego rozbrzmiewające w srebrzystej nocy⁵⁷. Obietnica dekonstruuje także spoistą, wydawałoby się, materię podmiotu, który teraz nie może już z pewnością siebie oznajmiać, iż jest tym czy tamtym. W poruszającym fragmencie *Waldenu* filozof pisze o sposobie poruszania się w ciemnym lesie, który za dnia wydawał się nam dobrze znany („Potrafiłem też posuwać się według znanych mi drzew, obmacując je rękoma” — W, 188). Obietnica jest takim właśnie zaciemnieniem świata, unieważniającym przejściowo dotychczasowe punkty orientacyjne. W rzeczywistości wymagającej od nas niezmiennej marszruty obietnica to zabłądzenie, będące „pamiętnym i wartościowym przeżyciem”: „Dopiero gdy zupełnie zabłądzimy bądź zakręci nam się w głowie [...], wówczas zaiste doceniamy bezmiar i obcość Natury [...]. Dopiero gdy [...] zgubimy się na tym świecie, zaczynamy naprawdę odnajdywać siebie [...]” (W, 189). **Obietnica jest zagubieniem i początkiem wysiłku ponownego odnalezienia się.**



Wysiłek ten jest jednak zawsze tylko „początkiem”. To, co zostaje w nas po obietnicy, będącej przecież jedynie zapoczątkowywaniem, to „żał” skierowany nie do kogoś innego, ani też do mnie samego. Obietnica jako widok innego w „srebrzystej nocy” pozostawia mnie w poczuciu rany („przechodząca” w słynnym sonecie Baudelaire’a jest taką właśnie „rana”) otwartej w samym środku materii mego życia; rana ta dokumentuje moją niesamowystarczalność oraz niewystarczalność praw i porządku, jaki

⁵⁷ Ibidem, s. 403.

człowiek wyznaczył sobie i innym. „Żal” (*regret*) nie jest doznaniem porażki ani pretensji; nie ma też wiele wspólnego ze współczuciem. Powraca aż trzykrotnie w jednym akapicie przywołanego przed chwilą drugiego tomu *Dziennika*, jako próba nazwania tego, co dzieje się, gdy wyrwy się somnambuliczności egzystencji, której broni tak zwany zdrowy rozsądek („Najzdrowszym rozsądkiem cieszą się ludzie śpiący, co wyraża się chrapaniem” — W, 332) oraz nieustanne dążenie do wytwarzania nowych przedmiotów („Na naszym świecie bezustannie pojawiają się przeróżne nowości, nasze zajęcia atoli są niewiarygodnie nudne” — W, 339).



W jednym z listów do Harrisona Blake’a Thoreau wskaże, iż „żale” (występujące tu znamienne w liczbie mnogiej, *regrets* — GSW, 53) to wyczule nie na świat, podstawowy i „minimalny” sposób reagowania na nieustanne zachodzące w nim zmiany. Nie są „dokuczliwym smutkiem” (*acute sorrow*), lecz jakby przejawami człowieczeństwa wynurzającego się z przed-ludzkiego bycia. „Przelotne żale” (*transient regrets*) są tym, co wydobywa nas z „monotonnej cierpliwości” (*dull patience*), właściwej ziemi, oraz z poczucia zwierzęcej homeostazy (*animal happiness*). Dzięki owym „żalom” człowiek odróżnia się od ziemi i zwierząt. **„Żal” jest więc smutkiem będącym pierwszym przejawem człowieczego bycia.** Thoreau zachęci Blake’a do tego, by „nie zrażał się melancholią” (GSW, 61). Żal tak pojęty prowadzi do myślenia; jeśli myśl wyznacza terytorium ludzkiego istnienia, wiąże się nieuchronnie ze smutkiem. Długą medytacyjną notę z sierpnia 1851 roku rozpocznie od ustanowienia więzi między smutkiem i myśleniem.



„W oczywisty sposób myślenie czyni ludzi smutnymi. Zatem zamyślenie pokrewne jest smutkowi” (*J*, 2, 397) — zaczyna Thoreau. A na pytanie: „Dlaczego skłonność do myślenia jest pokrewna smutkowi?” (*J*, 2, 390), odpowiada: dlatego, że chodzi o specyficzny rodzaj zasmucenia, którego człowiek nie powinien unikać, lecz przeciwnie — o które powinien zabiegać, jest to bowiem smutek twórczy, a dokładniej: „płodny” (*fertile*). Przedmiotnik to istotny, zbliża wszak twórcze myślenie człowieka do natury, i Thoreau w tym samym fragmencie starannie umiejscowi siebie i swoją myśl w atmosferze świata („Wyszedłem rano 5 sierpnia z domu i leżałem w słońcu w lekkim płaszczu, chociaż było raczej chłodno”). Smutek, o którym pisze filozof, to wypadkowa dwóch ruchów: tego, który wyprowadza nas, ludzi, z tego, co nie- i przed-ludzkie, oraz przeciwnego, który

w myśleniu, w „płodnej” reakcji człowieka, każe nam z powrotem spojrzeć w stronę przed-ludzkiego. Smutek ten wszakże jest „radosny” (*joyful*), gdyż uwalnia nasze życie z reżimu banalności, *it saves my life from being trivial*.



Myśl jest pokrewna smutkowi, myśląc bowiem, znajduję się poza domem, co najwyżej na progu – wszedłszy w świat tego, co ludzkie, myśłę w stronę tego, co nie- i przed-ludzkie. Podwójna bezdomność człowieka. Mary Louisa Alcott wspominała Thoreau w takim właśnie duchu – jako człowieka pogranicznego: „Miłośnik dzikiej natury, żył na pograniczu cywilizacji, zazdrośnie chroniąc się przed najmniejszymi zakusami na swoje terytorium [...]. Nigdy nie pomyślałam, że mogłabym znać kogoś tak bardzo należącego do świata wsi, w tak wielkim stopniu będącego synem natury [...]. Gdyby ludzkie uczucie było w nim równie czułe i przenikliwe, zostawiłby nam sielanki, których zazdrościliby mu Wirgiliusz i Teokryt [...]”⁵⁸. „Syn natury”, który się z niej „wy-myślił” i „wy-pisał”, ale owo pismo nie należało całkowicie do świata literatury, zatrzymało się na jego progu. Może dlatego też Thoreau prowadzi swój dziennik, notując skrętnie daty i szczegóły dotyczące pogody, temperaturę powietrza, poziom wody w rzece: to ludzkie pismo, które zwraca się w stronę nie-ludzkiego świata. Literatura nie jest samowystarczalna.



Żal, o którym pisze Thoreau, jest tym, co pozostaje po obietnicy. Ale jedynie częściowo można go zrozumieć w kategorii straty; „to-co-inne”, nasze życie nagle ukazujące się jako „to-co-inaczej”, stanowiące serce obietnicy, pozostawiają po sobie żal nie jako jałowe rozpatrywanie urazy czy pretensji, lecz jako początek wielkiej pracy. „Jakie-jest” naszego życia nabiera ukierunkowania w stronę tego, jakie „mogłoby być”, przy czym owo „mogłoby być” pozostanie jedynie azymutem, tylko tak bowiem obietnica może wpływać na naszą egzystencję. Czytamy w *Waldenie*: „Przeważnie godzimy się na to, aby na nasze codzienne sprawy składały się jedynie wydarzenia drugorzędne. W istocie one jedynie rozpraszają naszą uwagę. Najbliższa wszelkiej rzeczy jest siła kształtująca ich istnienie” (W, 152). **Żal (*regret*) to niezgoda na „drugorzędność” życia.** Oryginał pozwala nam nieco bardziej zbliżyć się do istoty owej „drugorzędno-

⁵⁸ C. Ticknor: *Classic Concord As Portrayed by Emerson, Hawthorne, Thoreau and the Alcotts*. Boston: Houghton Mifflin, 1926, s. 229.

ści”: żal jest podwójnym dystansem – najpierw, wobec tego, co obietnica otwiera przed nami jako nieziszczoną możliwość życia, a następnie wobec mnie samego, jako żyjącego „drugorzędnie”.

Thoreau mówi, że naszemu życiu nadaje kształt to, co „przemijające” i „odległe” (*transient and outlying*), a zatem to, co wydaje mi się najbardziej własne, w najwyższym stopniu „moje”, nie jest nim, bo albo ucieka z każdą chwilą, nie dając się zatrzymać (*transient*), albo niczym odległa prowincja, leży na skraju mojej jurysdykcji (*outlying*). „Rewolucja”, jaką proponuje Thoreau, polega więc nie na prostym odrzuceniu owej „drugorzędności”, lecz na wezwaniu, aby **zobaczyć**, w jakim stopniu jej elementy są efektem działania siły „kształtującej ich istnienie” (*the power which fashions their being*). „Drugorzędność” zatem to nic innego, jak przyjęcie świata jako danego i gotowego; przemiana natomiast winna doprowadzić do wizji rzeczywistości jako nieustannie „kształtowanej”. Oznacza to także spojrzenie na prawa regulujące życie wspólnoty z innej perspektywy, ponieważ i one są nieustannie formowane przez „siłę”. Trzeba zatem zobaczyć to, co jest „tuż obok”, a co jednak nie daje się uchwycić w gęstą sieć naszego porządku.

Problemem staje się zatem owo „tuż obok”: „Tuż obok (*next to us*) dokonuje się nieustannie działanie najdonioślejszych praw. Tuż obok nas nie stoi robotnik, którego najeliśmy i z którym tak lubimy pogwarzyć, lecz ten, którego jesteśmy dziełem” (W, 152). Żal określa stan naszej *psyche* wtedy, gdy dostrzegamy owe „najdonioślejsze prawa”, a jednak powracamy do świata, którym rządzą zgoła inne regulacje; żal jest tym, co czujemy, gdy zdawszy sobie sprawę z ograniczeń porządku rzeczywistości, nie możemy się z nich wywikłać. Robotnik pozostanie robotnikiem, ale teraz, w doświadczeniu żalu, będzie także czymś innym – nie tylko najemnym pracownikiem, spełniającym się w ściśle określonych rubrykach społecznego podziału pracy, lecz zostanie mu przydana samotność pojedynczego ludzkiego istnienia. Jeżeli żal jest zaczątkiem wielkiego i niekończącego się wysiłku, wymaga przeżycia samotności, które może zmienić kształt naszej społeczności. **Tylko człowiek wyzwolony spod władzy zwyczaju wspólnoty** („czyż nie możemy obejść się bez towarzystwa plotek?” – W, 152) **może służyć jej sprawie.**

„Tuż obok” (*next to us*) ma podwójne zadanie. Z jednej strony wskazuje, że to, co zasadnicze, przenika naszą codzienną zwyczajność; z drugiej – przywołuje nas na powrót z odległości do tego, co bliskie. „Tuż obok” zawiera więc w sobie zarówno krytykę kultury oddanej bez reszty ekspansji, jak i odnowienie postulatu poznania samego siebie; jest zatem zwrotem przeciwko cywilizacji powszechnej ucieczki, entropicznego ruchu rozciągającego granice przestrzeni, ale także poważnie zniekształcającego relacje między jej elementami. Pochodzący z 1844 roku esej *Reform and the Reformers* rozpoczyna się od stwierdzenia takiej właśnie deformacji: „Skłaniamy się do tego, aby wszelkie zakłócenia i choroby społeczeństwa odnosić do fałszywych związków, w jakich pozostają z sobą ludzie” (RP, 183). „Tuż obok” ma zwrócić uwagę na owe nieautentyczne relacje, ocalając od zapomnienia to, co Thoreau nazwie „światem moralnym” (*the moral world*), a co zostało odsunięte przez kulturę podboju i sukcesu.

Ralph Waldo Emerson będzie mówił o kryzysie prawa „moralnego odniesienia”, będącym niczym innym, jak zastąpieniem moralnej wrażliwości literą prawa, a w konsekwencji – przeniesieniem motywacji ludzkiego działania z obszaru bezinteresownego dobra („czynię coś dla...”) w sferę jurydycznej świadomości kary („czynię tak, bo w innym przypadku czeka mnie więzienie”, moim postępowaniem kieruje więc nie „dla”, lecz „przeciw”). „Podły stan świata”, w którym się znajdujemy, polega wedle Emersona na tym, „że najbardziej religijni i wykształceni ludzie [...] nie kierują się moralnymi opiniami i wystarczająco mocnym przekonaniem o jedności świata, aby dali się przekonać, że społeczeństwo może istnieć bez sztucznych ograniczeń [...]; albo że prywatny obywatel może być rozsądnym i dobrym sąsiadem, bez aluzji do więzienia lub konfiskaty”⁵⁹. Thoreau w swych opisach natury zaświadcza, że owo przekonanie o „jedności świata” jest szczególnie świadomym („obudźcie się!”) przeżywaniem różnicy między ludzkim a nie-ludzkim.

Tyle Emerson w eseju *Polityka*. Ale w *Charakterze* wykaże, że właśnie nie-ludzkie sprawia, że czyny człowieka nabierają niespotykanego znaczenia, zmieniając postać świata. „Charakter” bowiem to „ukryta siła, która

⁵⁹ R.W. Emerson: *Eseje*. Przeł. A. Tretiak. Lublin: Wydawnictwo Test, 1997, t. 2, s. 174.

działa bezpośrednio przez obecność, bez pomocy środków”⁶⁰. Człowiek **znaczy** (czyli przestaje być „dodatkiem do swych czynów”, jak powie Emerson), gdy jego postępowanie jest wynikiem siły pozostającej zawsze „w rezerwie” (*reserved force*), zatem energii wycofującej się i odmawiającej ujawnienia. Siła ta nie daje się także przełożyć na język technicznych środków działania ani na socjotechniczne zabiegi służące osiągnięciu politycznego celu. Nie chodzi tu bowiem w żadnej mierze o biegłość i skuteczność działania, lecz o postawę przejawiającą się „w stawianiu wprost wobec faktu, a nie traktowaniu go z drugiej ręki, przez spostrzeżenia innych” oraz w zdolności do stawiania oporu temu, co może zagrozić integralności działania: „[...] jest w nim opór, o który rozbijają się w zupełności zarówno bezwstyd, jak i groźba”⁶¹.

Ta odkryta na długo przed Riesmanem, zewnątrzsterowność człowieka nowoczesnego nie daje spokoju filozofowi. „Większość ludzi, których spotykam na ulicy, zmierza stale, by tak rzec, gdzie indziej, byle dalej (*outward bound*), żyją wciąż poza sobą, na zewnątrz (*they live out and out*), idą, wracają, patrzą za siebie i przed siebie, stale na dworze (*out of doors*), na wolnym powietrzu” (*RP*, 194). Nie dajmy się zwieść ostatnim dwóm określeniom: gdy Thoreau, znakomity piechur i badacz natury, wytyka współczesnym ruch na wolnym powietrzu, oznacza to, iż czynność ta zatraciła właściwy sobie charakter, stając się swą karykaturą — człowiek „zna Naturę tylko jako rabuś” (*W*, 183). Przemierzać przestrzeń może jedynie ten, kto wcześniej przygotował się, odbywając wędrowkę do wnętrza: *outward bound* ma sens jedynie wtedy, gdy człowiek nie jest w tej sytuacji „rabusiem”, gdy *outward* równoważone jest byciem *inward bound*, gdy zapobiegliwa krzątania zmierza nie w stronę eskalacji działania, lecz refleksyjnej jego oceny. Wycofując się wciąż głębiej (*retiring in and in*), wchodzimy coraz mocniej w „fałdy istnienia” (*the folds of being* — *RP*, 194).

Owe „fałdy istnienia” wyznaczają pewien rodzaj rozumienia bytowania: gdy człowiek „wyprostowuje” rzeczywistość biegiem swoich wynalazków (prosta linia torów kolejowych, której tyle krytycznej uwagi poświęcił Thoreau), „pofałdowanie” oznacza zwrot w stronę „geologii” bycia — tam, gdzie obecność człowieka jest dopiero oczekiwana. „Fałdy istnienia” to

⁶⁰ Ibidem, t. 2, s. 75.

⁶¹ Ibidem, t. 2, s. 76.

formuła na opustoszenie świata będące efektem wycofania człowieka, który stara się świat „wyprostować”. Emerson napisze, że miłość natury to relacja z nieobecnością człowieka: „To, co w nas najlepsze, kocha naturę. Miłujemy ją jako miasto Boga, pomimo – czy raczej dlatego – że nie ma ono żadnego obywatela”⁶². To usunięcie człowieka jest niezbędne, pokazuje bowiem dowodnie, że w naturze człowiek odnosi się do własnej fundamentalnej samotności. Stąd „miasto natury” jest „miastem Boga”, a zatem miastem nieczłowieczym, gdyż ludzkie „miasta nie dają dość miejsca ludzkim zmysłom [...]. Gnieźdzymy się w naturze jak pasożyty, wysysamy życie z jej korzeni [...]; spoglądają na nas ciała niebieskie, które zachęcają do samotnej kontemplacji [...]”⁶³.

„Tuż obok” (jako zapowiedź „bezkresnego horyzontu” i „błękitnego zenitu”⁶⁴, o których pisze Emerson) jest także krytyką upowszechniającego się i zasadniczego dla funkcjonowania kultury kapitalistycznego świata kultu profesjonalizmu. „Profesjonalista” uchodzi w mniemaniu tego świata za kogoś, kto stoi właśnie w samym jego centrum z tej prostej przyczyny, że całkowicie utożsamia się ze swą profesją, dzięki czemu obcy jest mu wszelki dystans wobec siebie i rzeczywistości. „Profesjonalista” jest „w”, a zatem stanowi przeciwieństwo bycia „tuż obok”. Bycie „w” polega na nieustannym rozszerzaniu tej strefy za pośrednictwem wyspecjalizowanych środków (na przykład fachowych narzędzi czy literatury), a tym samym na uzależnianiu wszystkich znajdujących się poza ową strefą od panujących w niej (fachowych/ekspertskich) opinii i zapadających tamże decyzji. „Symbolika zawodowego autorytetu, jak wyspecjalizowany techniczny sprzęt w biurze, fachowe książki i czasopisma, dochód i styl życia, wzmacniała w społeczności poczucie zależności. Taki właśnie utrwalony model zależności był najbardziej znamieną konsekwencją kultury profesjonalizmu”⁶⁵.

„Tuż obok” wyznaczałoby zatem pewien rodzaj związania, wspólnotowego *Bindung*, biegnącego innym torem niż połączenia faworyzowane

⁶² Ibidem, t. 2, s. 141.

⁶³ Ibidem, t. 2, s. 136.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ B. Bledstein: *The Culture of Professionalism: The Middle Class and the Development of Higher Education*. New York: Norton, 1976, s. 99.

w kulturze mieszczańskiej kształtujące się wedle zasady łączenia po uprzednim odgraniczeniu. W takiej topografii społecznej specjalizacji, wyposażonej w odpowiednie rytuały i ceremonie, przygotowuje się kultura związków zespajających ludzi danej profesji. Pierwsze stowarzyszenie prawników założono w Ameryce w 1878 roku, bibliotekarzy — w 1876, a pracowników społecznych (*social workers*) w 1878 roku. Szybko dostrzeżono, że kultura ta z jednej strony była reakcją na pewien model wspólnoty i pracy, a z drugiej sankcjonowała *status quo* bezlitosnej konkurencji. Już w 1867 roku E.L. Youmans zauważa daleko idące konsekwencje takiego stanu rzeczy: „Ostra konkurencja biznesu, mody, nauki w połączeniu z ambicjami politycznymi wyjaławia energię i niszczy dzielność umysłową, i nie ma wątpliwości, że dostrzegamy więcej chorób mózgowych, które przypuszczalnie przerodzą się w stałe osłabienie psychiczne. Ceną, jaką płacimy za naszą wysoce konkurencyjną cywilizację (*high-pressure civilization*), jest zastraszające wyczerpanie mentalne oraz bezład i rosnąca liczba zniszczonych umysłów”⁶⁶.

„Tuż obok” jest więc światem moralnym, który w przeciwieństwie do rzeczywistości przynależącej do dziewiętnastego stulecia i „pysniącej się najgwałtowniejszym rozwojem, jaki może przypaść narodowi w udziale” (W, 125), nie poddaje się odwzorowaniu gładkiej powierzchni mapy, lecz wymaga drobiazgowej i trudnej eksploracji. To świat „fałd istnienia”. Gdyby zatem zapytać, gdzie mieści się owo „tuż obok”, odpowiedzieliśmy, że jest ono jednocześnie na zewnątrz i wewnątrz człowieka. „Wewnątrz”, gdyż bez rozpoznania tego obszaru wszelki ruch w zewnętrznym świecie będzie ruchem „rabusia”, który zawsze zastanawia się (niczym Emersonowski „pasożyt”), „jak zdobyć więcej, zamiast cieszyć się tym, co ma” (W, 56); „na zewnątrz”, jako że to rozważne i troskliwe spojrzenie ku światu każe nam zwrócić wzrok ku nam samym. „Powinniśmy pójść za przykładem co bardziej ciekawskich pasażerów i częściej wyglądać ponad reling rufowy naszego statku, zamiast podróżować jak marynarze, którzy bezmyślnie rozplatają liny na pakuły” (W, 327). To spojrzenie ponad relingiem rufy statku jest spojrzeniem właściwym żalowi.

⁶⁶ Ibidem, s. 115.

Wysiłek, jakim jest żal, rozpoczyna się od rozpoznania owego podwójnego dystansu, o którym pisaliśmy wcześniej, i stanowi odnowienie życia w poczuciu tego, co stojąc „tuż obok”, w osobliwej ziemi niczyjej między wnętrzem i zewnętrzem, pozostaje nieosiągalne. Dlatego żal nie odcina nas od naszej codzienności; wprost przeciwnie – przywraca nas jej, ale teraz widzimy ją inaczej – jako niekompletną, nieukończoną, mimo żelaznej regularności jej procedur. W 1839 roku Thoreau szkicuje filozofię *regret*: „Wykorzystaj, jak możesz, swój żal; nigdy nie tłum smutku, lecz troszcz się o niego i dbaj, póki nie nabierze specjalnego i odrębnego znaczenia. Żałować głęboko (*to regret deeply*) – to odzyskiwać życie na nowo. Czyniąc tak, będziesz zdumiony, znalazłszy się ponownie pośród swych zatrudnień i apanaży (*emoluments*)” (*J*, 1, 95). Praca żalu „odnawia” istnienie człowieka nie poprzez „rewolucyjną” nagłą zmianę, lecz przez uświadomienie mu, iż codzienne praktyki nie są w istocie ani „samowystarczalne”, ani „gotowe”, lecz pozostają w relacji do tego, co „tuż obok”, a co pozostaje nierozpoznane. Przemiana będąca wynikiem żalu uczy refleksyjnego spojrzenia na rzeczywistość.




SUKCES bożkiem jest dziś – on czarnoksiężtwo
Swe rozwinął jak globu kartę;
Ustało mu nawet i Zwycięstwo
Starożytne – wiecznie coś warte!

Cyprian Kamil Norwid: *Omyłka*


Żal nie prowadzi jednak do prostych rozwiązań. Jest „spojrzeniem za rufę”, co sugeruje melancholijny zwrot w stronę przeszłości; ale przekonaliśmy się, iż żal ukazuje także możliwości tego, że może być „inaczej”, a zatem jest migotaniem niepewnej i nieuchwytnej przyszłości. Nie bez powodu Thoreau mówił o „fałdach istnienia”; żal wprowadza nas właśnie w tę sferę, w której nic nie jest prostym „jest”, wszystko natomiast ukazuje się jako możliwość „czegoś innego”. Doświadczenie żalu nie daje się łatwo skatalogować. Jest „naszym najwspanialszym doświadczeniem” (*our most glorious experience*), ale popełnilibyśmy poważny błąd, utożsamiając je z poczuciem zadowolenia, przyjemności czy sukcesu. Jest ostrym błyskiem przecinającym naszą krzątaninę („Dlaczego mamy z takim pośpiechem pędzić ku sukcesowi czy podejmować takie rozpaczliwe przedsięwzięcia?” – *W*, 333). Ani pragmatyka naszego postępowania, ani estetyka piękna nie przybliżą nas do istoty żalu. **Żal należy do kręgu wzniosłości:** „Nasz żal jest tak wzniosły (*sublime*), że możemy błędnie uznać go za sukces” (*J*, 2, 213).



Effekt „zdużenia” (*you'll be astonished*) stanowi początek myślenia. Doświadczenie „tuż obok” w najdosłowniejszym sensie „otwiera nam oczy”: jest ocknięciem się z somnambulicznej egzystencji, będącej formą ślepoty. Żal i jego skutek – efekt zdużenia, uprzątniają nam, czym jest „tuż obok”, to „miasto Boga”, które nigdy nie zostanie zawłaszczone i udomowione, przetłumaczone na nasz ojczysty język. Żal jest także żalem dlatego, że nie znam mowy tego, co jest „tuż obok”. Za Jacques'em Derridą powiedzielibyśmy, iż żal otwiera nam oczy na przepaść, otchłań „tuż obok”. Wraz z tym powrócić musi metafora somnambulizmu: „Poruszamy się na powierzchni, lunatykujemy, tylko dlatego że ożywia nas wiara, iż faktycznie poruszamy się na powierzchni. W istocie [...] nie ma powierzchni. Jest tylko otchłań. Język tego, co święte, jest otchłanią. Idziemy niczym ślepy po jego powierzchni, ilekroć o nim mówimy”⁶⁷. **Żal jest myśleniem o tym, co znajduje się na pograniczu powierzchni i otchłani, świętego i świeckiego.**



Pogranicze, po którym porusza się myśl Thoreau, jest krawędzią otwierającą widok na rozgwar i gorączkowość ludzkich poczyniń oraz spokój i pozorny bezruch świata „najdonioślejszych praw”. Filozof zdaje sobie sprawę, że codzienność jest żywiołem człowieka, ale zmierza do zharmonizowania jej z tym, co „tuż obok”, albowiem na owym zapomnieniu o „tuż obok” spoczywa odpowiedzialność za zniekształcenie naszej egzystencji (*they are the cause of our distraction*). Jest to zamierzenie sanacyjne nie tylko wobec jednostki, ale i tego, co pomiędzy ludźmi, a co nazywamy sferą polityki. Chodzi wszakoż o rozszerzenie horyzontu decyzji i działań podejmowanych w społeczności, o zharmonizowanie z konieczności krótkoterminowego przebiegu posunięć człowieka z długoterminowym planem „najdonioślejszych praw”, który dla Thoreau jest równoznaczny ze światem natury. Taka harmonizacja musi powstrzymać wszelkie próby polityki rewolucyjnej jako swoistej konwulsji ludzkiego czasu.



Pisze więc Thoreau: „Nadmierną wagę przypisano gwałtownym rewolucjom doby obecnej i obecnego pokolenia. Nie interesują mnie one specjalnie, nie pozostają bowiem w zgodzie z dłuższymi okresami czasu natury” (*J*, 1, 315). Teraźniejszość zostaje zafałszowana, spychając tym samym na-

⁶⁷ J. Derrida: *The Eyes of Language...*, s. 202.

sze życie do poziomu „drugorzędności” wskutek nadania dostępnemu nam czasowi szczególnej rangi i nadmiernego wypełnienia go zdarzeniami. To, co w rytmie „najdonioślejszych praw” jest dziełem dziesięcioleci, w porządku ludzkim musi dokonać się dzisiaj. Błąd rewolucji polega na radykalnym przyspieszeniu biegu wydarzeń oraz na tym, że przyspieszenie takie dokonuje się w czyimś interesie i pod czyimś dyktatem. Teraźniejszość staje się teatrem wyłącznie ludzkich praw, teatrem, w którym większość ludzi odgrywa jedynie rolę publiczności. Dlatego Thoreau może tak kontynuować zaczętą myśl: „Teraźniejszość (*the present*), w każdym jej aspekcie, jaki można zaprezentować najmniejszej choćby publiczności, jest zawsze marna (*mean*)” (*J*, 1, 315).

Wątpliwości Thoreau wobec rewolucji mają podobną przyczynę, co w rozważaniach Hanny Arendt, która podkreśla teatralizację rewolucji obracającej ludzkie masy w widownię lub co najwyżej statystów kierowanych przez przebiegłych reżyserów dla osiągnięcia w przyspieszonym czasie spodziewanych efektów: „[...] ludzie, którzy wznicali bunt uciskanych i poniewieranych i byli ich przywódcami, zawsze należeli do wyższych warstw społecznych. Uciekanie się do przemocy w konfrontacji z oburzającymi wydarzeniami lub warunkami jest niezmiernie kuszące z powodu zawartej w nim inherentnie natychmiastowości i szybkości”⁶⁸. Thoreau po latach znamienne uzupełni swą uwagę o braku zainteresowania rewolucją: inaczej, niż przyjmujemy, nie są one ważne dla swych gwałtownych przejawów, lecz dla tego, czego są symptomami. Te zaś narastają latami. Dlatego „rewolucje w naszym społeczeństwie mówią nam o tym, że rzeki wysychają”, gdyż „rewolucje nigdy nie są czymś nagłym. Najważniejszym jest zwykle jakiś cichy i nierzucający się w oczy fakt w odległej historii” (*RP*, 195).

Co wiemy zatem o charakterze nowoczesnej zbiorowości? W trakcie pobytu w Montrealu widok ćwiczących żołnierzy staje się dla Thoreau metaforą życia społecznego zmierzającego, wbrew apologii indywidualizmu, do wielkiego ujednolichenia: „Problem zdawał się polegać na tym, jak wygładzić wszelkie jednostkowe wybujałości (*protuberances*) i idiosynkrazje, aby sprawić, by tysiąc ludzi, ożywionych jedną centralną wolą, poru-

⁶⁸ H. Arendt: *O przemocy*. Przeł. A. Łagocka. W: H. Arendt: *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*. Warszawa: Aletheia, 1988, s. 81.

szało się niczym jeden człowiek” (CE, 265). Pod koniec życia notował: „Tłum ludzi wydaje się rodzić robactwo (*vermin*) ludzkiego rodzaju. Wielkie miasta stanowią widok niewyobrażalnego gdzie indziej upadku – szulerzy, rakarze, śmieciarze. Niektórzy żyją dzięki rabunkom lub szczęściu” (J, 13, 272). Ta ikonografia pojawia się też w cytowanych przed chwilą wrażeniach z Kanady, gdzie żołnierze wydają się filozofowi „nie wieloma jednostkami, lecz jednym wielkim człowiekiem-stonogą (*centipede of a man*)”. Przyglądający się przyrodzie Thoreau dostrzeże w niej zawsze siłę twórczą, człowiek-stonoga okaże się przydatny jedynie do „burzenia” (*pulling down*), nie do „budowania” (*building up*).




„Młodość” to poszukiwana przez Thoreau podstawa budowania wspólnoty. Z jednej strony jest sposobem doświadczania świata niezawłaszczonym bez reszty przez zinstytucjonalizowane agendy społeczeństwa, z drugiej – zwracając się w stronę jednostki, „młodość” nie popada w egocentryzm, albowiem stanowi osobiwą płaszczyznę porozumienia człowieka i świata. Doświadczając „młodości”, jestem „sceną”, na której rozgrywają się wydarzenia tworzące rzeczywistość, ale jednocześnie zostają przekroczone ograniczenia właściwe tej „scenie”. Jedynie pozornie stanowią ośrodek, wokół którego kształtuje się świat, właściwie jednak doznaję niewystarczalności „ja” jako medium percypowania świata, który jawi się jako nieskończenie bogatszy ode mnie. „Młodość” pokonuje świadomość własnego ograniczenia; konsekwencją tej świadomości nie jest wycofanie się ani w stronę radykalnego sceptycyzmu, ani w arogancką pewność wyspecjalizowanej wiedzy. „Młodość” podejmuje próbę poszerzania tego, co nieuchronnie skazane na ograniczenie.




Taką myśl odnajdziemy w zapisie *Dziennika* z marca 1853 roku. O „młodzieńczych dniach” (*youthful days*) Thoreau pisze, iż wówczas „piechur nie przygląda się ze zbyt natarczywą ciekawością szczegółom, lecz widzi, słyszy, wacha, smakuje, czuje tylko siebie – zjawiska przejawiają się bowiem w nim samym – swoje rozszerzające się ciało, intelekt i serce. Żaden robak czy owad, czworonóg czy ptak nie ograniczał jego pola widzenia, do niego należał bowiem cały nieograniczony wszechświat. Ptak stał się ledwie pyłkiem w jego oku” (J, 5, 75). „Młodość” jest sposobem specyficznego cielesnego bytowania, polegającym na jednoczesnym skupieniu i rozproszeniu materialności istnienia. „Młody” czuje wyłącznie siebie (*feels only himself*), a fizyczność jego bycia podkreśla fakt, że jest „piechu-


rem" (*a walker*), ale jego ciało „ucieka” w przestrzeń (*his expanding body*), rozszerza się, zagarniając coraz więcej zjawisk. W ten sposób „ja” zostaje tyleż wzmocnione, co zredukowane. „Młodość” to nie „pewność siebie”, lecz pewność zagarniającego „mnie” świata.



Fenomenologia „młodości” fascynuje Thoreau także dlatego, że umożliwia filozofię „Ameryki” jako zjawiska kulturowego. W 1846 roku, na końcu słynnego eseju poświęconego wyprawie na górę Ktaadn w stanie Maine, wędrowiec lokuje Amerykę w osobliwej przestrzeni całkowicie obcej Europie. „Moja podróż przypomina mi, jak niezwykle nowy to kraj” (*MW*, 106), przy czym stwierdzenie to wyznacza dwie charakterystyczne cechy ojczyzny Thoreau: (1) dzięki strukturze swych instytucji należy ona z pewnością do wspólnoty państw starego kontynentu (w następnym zdaniu znajdziemy listę więzów łączących Amerykę z Europą, poczynawszy od Wikingów, a skończywszy na purytanach), ale także (2) jest od tychże państw radykalnie odmienna, ponieważ to, co „ludzkie”, pozostaje w Ameryce w bezpośrednim sąsiedztwie z tym, co wykracza poza sferę regulowaną normami ludzkiej cywilizacji. Dlatego Thoreau może paradoksalnie powiedzieć w tym samym fragmencie: „Gdy republika już zdobyła sobie historię, którą zna cały świat, Ameryka pozostaje wciąż niezasiedlona i niezbadana”.



Przestrzeń zwana „Ameryką” z jednej strony kontynuuje tradycje przestrzeni publicznej, z drugiej — nieustannie od nich odchodzi, modyfikuje je i zmienia. Tak budowana sfera wspólnoty będzie wiecznie niegotowa i niezasklepiąca, otwarta na wszelkie reformy i odszczepy, jako że w innym przypadku ustanawiałaby jedynie model do autopowielania. **Wspólnota jest tym-co-jest-w-drodze.** W tym sensie teoria i praktyka Thoreau zapowiadają Derridiańską koncepcję demokracji jako tego, co przychodzi, co zapowiedziane, ale co nigdy nie powinno, a nawet nie może, się spełnić. Być razem — to stać w gotowości do odszczepieństwa w obronie nie egoistycznego interesu, lecz wspólnoty właśnie. Stąd postulat Thoreau w głośnym eseju *Reform and Reformers*: „Mocno zakorzeniaj się w rodzinnej glebie oryginalności i niezależności, twojej dziewiczej skibie niewyczerpanej mocy i płodności. Nie pozwól również, by przeszczepiano cię w obce i nieprzychylnie rejony tradycji i konformizmu lub w chude i piaszczyste gleby opinii publicznej” (*RP*, 191).



Jaka wielka to radość, gdy w morze
Śródładowa istota wypłynie –
Obok domów, obok przylądków –
Ku wieczystej głębinie –

Emily Dickinson: *** (Przeł. L. Marjańska)

Chodzi zatem o podjęcie próby skonstruowania społeczeństwa, które nie czułoby się zagrożone poszukiwaniami jednostkowych modeli życia, a co za tym idzie, nie podejmowałoby wysiłków zmierzających do ich uniemożliwienia. Topografia takiego społeczeństwa oparta byłaby nie na dobrze znanych instytucjach oraz agendach administracyjnych i politycznych, lecz na nieopatrzonych jeszcze mapami obszarach indywidualnych eksploracji. „W świecie moralnym są całe morza i kontynenty, do których przesmykiem jest każdy z nas, a jednak nie badamy tychże obszarów” (RP, 194) – pisze Thoreau, a uwaga taka pozwala dostrzec filozoficzne znaczenie jego żeglarskich pasji. Gdy państwo i jego instytucje trzymają się kurczowo nawigacji wzdłuż brzegu, Thoreau nawołuje do otwartego morza: „Anglia i Francja, Hiszpania i Portugalia [...], wszystkie otwierają się na to morze jednostki, lecz żaden statek nie odważył się wypłynąć tak daleko, że straciłby z oczu ląd” (RP, 194).

Rzecz zatem w stworzeniu „kosmografii domu” (*home-cosmographie*), lecz pojęcie to, obiecując oswojenie tego, co odległe i nieznane, przez sprowadzenie go do roli „domu”, w dodatku opatrzonego kartograficznym odniesieniem, w istocie burzy wszelką domowość. „Kosmografia” otwiera wszak domostwo na przestrzenie poza wszelką ludzką miarą i kontrolą (przypomnijmy: dom ma być „prymitywną izbą bez sufitu” – W, 255). Stawką nie jest zatem reformowanie w drodze częściowych korektur; chodzi o znalezienie nowej podstawy takiego bycia razem, w którym jednostka, eksplorując swe „prywatne morza” służyłaby autentyczności społecznej więzi. Thoreau, jak Rousseau, trwa w przekonaniu, że „jeśli społeczeństwo trawi radykalne zło, to przenika ono całokształt społecznych jego instytucji”⁶⁹, a zatem należy starać się odnaleźć „inne zasady, przeciwstawne panującym”. Toteż metaforyka żeglugi i otwartych mórz służy, zacytujmy znów Bronisława Baczkę, afirmacji „daleko posuniętej autonomizacji postawy buntu jednostki przeciw całokształtowi warunków jej społecznego istnienia”⁷⁰.

⁶⁹ B a c z k o: *Rousseau: samotność i wspólnota...*, s. 517.

⁷⁰ Ibidem, s. 519.

Jeśli przyjąć za de Tocqueville'em tezę o głęboko religijnym impulsie, z którego wywodzi się Ameryka, dalej kształtowana przez naturalną tendencję do dobrowolnego zrzeszania się obywateli, Thoreau nada tym impulsom charakterystyczne zwroty: religijność będzie dyspozycją do krytycznego odniesienia się do ludzkiego prawa, zastrzeżeniem dla jednostki ostatecznej decyzji o słuszności legislacyjnych norm (przybierze to postać zasady „nieposłuszeństwa obywatelskiego”), stowarzyszenie się natomiast nie jest dla naszego myśliciela, jak dla de Tocqueville’a, „pokłosiem myślenia dawniejszego, akcentującego, jak czynił to na przykład Bodin, integrującą i stabilizującą rolę organizacji pośredniczących między jednostką a państwem”⁷¹. Nie chodzi tu o „pośrednictwo”, lecz raczej o dystans niepozwalający na utożsamienie się z żadną z instytucjonalnych agend i otwierający tym samym możliwość niezależnego działania na rzecz wspólnoty. „Jakiż to jałowy smutek i rozpacz konwencjonalną napotykaemy u świętych!” (RP, 192) – skarży się filozof.

W ten sposób Thoreau odnosi się do paradoksu demokracji i wspólnoty: będąc wolą większości, mają one sprzyjać rozwojowi niezależnej jednostki, lecz aby tak mogło się stać, jednostka musi najpierw zrezygnować z dużej dozy tejże niezależności. W tej sytuacji wspólnota jawi się filozoficznej wyobraźni jako instrumentarium nie tyle zwróconej ku przyszłości obietnicy, ile rozważającej przeszłość pociechy: „Nawet prorocy i odkupiciele raczej uśmierzali obawy, niż spełniali niezależne żądania i nadzieje człowieka!” (RP, 192). Wypracowanie trybu uzgodnienia owych „niezależnych żądań” i tradycji nieodzownych wspólnotie było zadaniem Thoreau. Ale wyjściowym warunkiem musiała być niezgoda, a przynajmniej nieufność wobec żądań wspólnoty. „Reformatorzy bawią mnie tak długo, jak długo są uczciwi i zadowolają się swoimi pomysłami, lecz gdy przychodzi moment, w którym temat ten się wyczerpuje i pozostaje jedynie smutna alternatywa czynienia tego, co polecali, i tego, co chcą, bym czynił [...], wówczas stają się nieznośnymi towarzyszami” (RP, 192).

Ma rację Robert Richardson, pisząc, że Thoreau sprzyjał ruchom reformatorskim, zarówno religijnym, jak i społecznym, jednak „nie włączał się do zinstytucjonalizowanej postaci żadnej z tych reform. Interesowała go

⁷¹ D. Pietrzyk-Reeves: *Idea społeczeństwa obywatelskiego. Współczesna debata i jej źródła*. Wrocław: Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, 2004, s. 104.

reforma »ja«, a tego nie pojmował ani w kategoriach ściśle religijnych, ani społecznych. A jednak wywodził go z długiej tradycji reformatorskiego zapachu. Jedną z nich [kategorii – T.S.] był z pewnością protestantyzm. Jednoosobowa wspólnota, jaką Thoreau ustanowił nad stawem Walden, stanowiła radykalny przykład właściwej protestantyzmowi tendencji do odłączania się od macierzystego organizmu”⁷². Religijna i społeczna metamorfoza spletała się w jedno, a jej celem (w którego spełnieniu pomagały Thoreau także, jak pisze Richardson, inspiracje greckim stoicyzmem i wątkami Kantowskimi) było przywrócenie poczucia **egzystencji jako daru**, czegoś, co jest człowiekowi dane, a zatem czego źródłem jest relacja z Innym: „Nigdzie nie zapisano prostej i nieodpartej satysfakcji z daru życia (*gift of life*), zapadającej w pamięć, i bezinteresownej chwały Boga” (RP, 192).



No truer American existed than Thoreau. His preference for his country and condition was genuine, and his aversion from English and European manners and tastes almost reached contempt.

R.W. Emerson: *Thoreau*

Przestrzeń, o której myśli Thoreau, to w istocie dwie sfery: obszar społecznych, politycznych, ekonomicznych instytucji i tradycji powstałych jako efekt pewnej politycznej filozofii („republika”), oraz terytorium, wobec którego wszelka filozofia staje bezradna („Ameryka”). Należy więc mówić nie tyle o „Ameryce”, ile o jej (o)(wy)brzeżach, „republika” bowiem to ledwie peryferie „Ameryki”; głos „republiki” i jej instytucji nabiera innego znaczenia, gdy nasłuchiwać go od strony historii Europy, innego natomiast, gdy słuchać go z punktu położonego w pobliżu „niezasiedlonych” i „niezbadanych” pustkowi. „Historia” (*a history*) jest właściwością „republiki” i Europy, nic dziwnego, iż jest znana *world-wide*; ale popełnialibyśmy błąd, redukując fenomen amerykański do „historii”. „Historia” należy jedynie do (o)(wy)brzeży (*shores of America*); jej wnętrze znajduje się poza „historią”. Ludzki głos rozbrzmiewający na (o)(wy)brzeżu ustępuje miejsca „skrzeczeniu jastrzębia i orła”, „śmiechowi nura”, „pogwizdywaniu kaczek”, „pohukiwaniu sowy” i „wyciu wilków”.



⁷² R.D. Richardson Jr.: *Henry Thoreau. A Life of the Mind*. Berkeley: University of California, 1986, s. 104.


„Historia” przynależy do ludzkiego głosu, ten zaś dąży do artykulacji warunkującej rozumienie. Sekwencyjność „historii” odpowiada porządkowi opowiadania; narracja faktów wymaga ułożonej formy wypowiedzi. „Historia” opowiedziana w nieartykułowanych dźwiękach lub w nieznanym nam języku nie jest „historią”, lecz co najwyżej „muzyką”. Porządek wypowiedzi gwarantuje nam panowanie nad światem. „Nie tylko zręcznością dłoni i umysłu, lecz także mową człowiek potwierdza swą wyższość. Podbija przestrzeń głosem, tak jak czyni to lew” — notuje młody Thoreau (*J*, 1, 194). Lecz od samego początku **język podszyty jest ciemną tkaniną tego, co nieartykułowane**, co jest ledwie tonem, intonacją, linią melodyczną raczej niż artykułowaną treścią. „Głos silnego człowieka” — kontynuuje Thoreau — „dostrojony do kadencji jakiejś melodii bardziej się nam narzuca niż jakikolwiek odgłos natury. [...] Silny, muzyczny głos narzuca naturze nowy porządek i nową harmonię; to z niego, jakby z centrum, prawo rozszerza się na cały wszechświat” (*J*, 1, 194).

Mowa zatem musi pozostawać w specyficznej relacji z otoczeniem; będąc tonem i kadencją, zbliża się do naturalnych głosów, ale jednocześnie jest od nich w istotny sposób „silniejsza”, jakby pozostając na granicy między tym, co artykułowane i narracyjnie uporządkowane, a tym, co grozi chaosem czystych brzmień. Z jednej strony jest więc „śmiej nura” (któremu tyle uwagi poświęci Thoreau w *Waldenie*), z drugiej — narracja historii ludzkiego porządku. Pomiedzy tymi dwoma strukturami lokuje się poezja, różna zarówno od języka narracji, jak i scjentyistycznego dyskursu wiedzy. Istota tej różnicy tkwi w tym, co wyznacza istotę myślenia Thoreau — w próbie ustanowienia dyskursu pozostającego w bezpośredniej relacji z materialnością istnienia, dyskursu minimalnie zapośredniczonego, w którym nie jest mowa „o” ciele, lecz który jest mową ciała. Czytamy w rzeczonej odysei Thoreau: „Poeta śpiewa, jak krew krąży w jego żyłach [...], by śpiewać — potrzebna mu jest tylko taka pobudka, jakiej potrzebują rośliny, aby wypuszczać liście i kwitnąć” (*WCM*, 85). Emerson mówi, że prawda przemawia ochrypłym głosem rzeczy tego świata⁷³.


Poezja to wypowiedź człowieka, który odnajduje siebie — jak pisał Thoreau — jako byt „zaszczepiony na roślinie”. Człowiek wy-powiada siebie, tak jak roślina wy-puszcza liście, i wówczas **mowa pozostaje w horyzon-**

⁷³ R.W. Emerson: *The Topical Notebooks...*, vol. 2, s. 167.

cie wydarzeń świata, pogody, temperatury, szumu liści, ruchu chmur. Nie jest mową wyłącznie ludzką, odnoszącą się jedynie do ludzkich spraw. W tym samym fragmencie Thoreau powie, że pragnieniem współczesnego człowieka jest odtworzenie takiego dyskursu: „Czegóż nie dalibyśmy, aby móc dzisiaj przeczytać jakiś wielki poemat pozostający w harmonii z jego naturalnym otoczeniem (*scenery*); wydaje mi się bowiem, że gdyby ludzie wiedzieli, co to znaczy czytać, czytali by tylko wiersze. Historia czy filozofia ich nie zastąpią” (*WCM*, 85). Mankamentem współczesnego sposobu porozumiewania się w obrębie wspólnoty jest zatem mowa poza-światowa, ignorująca otoczenie człowieka i sprowadzająca je wyłącznie do ludzkiej perspektywy i ludzkiego wymiaru. Thoreau pragnie przywrócić mowę zestrojoną nie z człowiekiem, lecz ze „scenerią”.




Chodzi o konieczność wpisania człowieka i komunikującej się z sobą ludzkiej wspólnoty w horyzont świata, a nie tylko człowieka i wyznaczonych przez niego kategorii poznawczych. W 1852 roku Thoreau napisze, że porozumienie wewnątrz wspólnoty zależy od sposobu percypowania rzeczywistości: akcent nie pada na analityczne poznanie poszczególnych przedmiotów znajdujących się w polu widzenia, lecz na wyznaczenie siatki ich wzajemnych relacji. Komentując jedną ze swych górskich eskapad, filozof pisze, że, owszem, zapewne więcej zobaczyłby, biorąc z sobą teleskop, ale jednocześnie szybko orientujemy się, że owo „więcej” oznacza w istocie „mniej”: „[...] pewnie naliczyłbym więcej domów modlitwy (*meeting houses*), lecz to nie ma nic wspólnego ze szczególnym pięknem i z wielkością widoku [...]” (*J*, 4, 392). Mowa wrażliwa na otoczenie nie jest zatem dyskursem wiedzy: „W porównaniu z poezją, fakty ustalone przez wiedzę muszą wydać się prostackie, jak przypatrywanie się widokowi ze szczytu góry za pomocą teleskopu” — kończy Thoreau. Emerson: „Szalone są sonety kochanków, lecz dzięki mocy symbolizmu dla filozofa mają taką samą wartość, jak ma modlitwa dla świętych”⁷⁴.




Porozumienie zakłada więc sztukę widzenia i poznawania, gdyż z chwilą, w której spojrzenie i myślenie staną się nie więcej niż zdawkową rejestracją faktów, dokonaną zgodnie z przyjętymi z góry założeniami i oczekiwaniami, komunikowanie się uczestników wspólnoty będzie jedynie pogonią za

⁷⁴ Ibidem, s. 271.

nowinkami. „W zborze [...] mają do wypożyczenia lunetę, i mniemają, iż wyprawa na szczyt będzie nieudana, jeśli nie zabierzesz jej z sobą, ujrzysz bowiem jedynie połowę z tego, co jest do zobaczenia” (J, 4, 392). „Zobaczyć” i „poznać” nie oznacza więc sporządzenia, jak chciał na przykład Kartezjusz w swym programie naukowej metody, enumeracyjnego spisu przedmiotów; **nie chodzi o „pod-gląd”, lecz o „w-gląd”, to znaczy nie o dociekanie szczegółów budowy przedmiotu, lecz jego relacji z innymi przedmiotami.** „Pod-gląd” jest zadaniem nauki, „w-gląd” – poezji, czyli mowy znajdującej się w horyzoncie wydarzeń świata. Pierwszy rodzaj poznania w swym złudnym obiektywizmie dąży do tego, co powtarzalne, drugi przeciwnie – wydobywa to, co jednostkowe.



Opis, jakiego dostarczają nam „uczeni z politechnik wraz z wszelkiego rodzaju miernikami wymyślonymi i opatentowanymi, aby zmierzyć na nasz użytek każdy naturalny przedmiot” (J, 14, 118), prowadzi do wytworzenia mechanicznych obrazów, reprodukowalnych wyobrażeń przedmiotów utrwalających się w naszym spojrzeniu i umyśle w trakcie ich społecznego użycia i obiegu. Thoreau sięga teraz do terminologii rozpowszechniającego się wynalazku: „Nie otrzymujesz zatem niczego nowego, ponieważ każdy przedmiot, który postrzegamy mechanicznie, zostaje mechanicznie zdagerotypizowany na naszych oczach (*mechanically daguerreotyped on our eyes*)”. Nowoczesna technologia reprodukcji (fotografia) pokazuje dobitnie kulturowy paradoks istotny dla myśli Thoreau: to, co nowoczesne, a więc „młode”, zostaje wciągnięte w służbę „starego”. **Nowa technika służy utrwaleniu „starego” spojrzenia, w którym przedmiot zostaje spostrzeżony pod warunkiem, że jest przydatnie podręczny i gotowy do wielokrotnego użycia.**



Thoreau starannie buduje strukturę, w której owo „stare” spojrzenie pozostaje w ścisłym związku nie tylko z nauką, lecz także administracyjnymi procedurami. Dagerotypiczne spojrzenie będące niczym innym, jak stereotypowym oglądem rzeczywistości, służącym dobrze ustabilizowanemu porządkowi, jest wzmocnione funkcjonowaniem aparatury kontrolowanej przez prawo (przrzędy naukowe są „opatentowane”), przedmiot poddany zostaje działaniom o charakterze prawnoinwigilacyjnym: nauka przygląda się przedmiotowi tak, jak czyni to urzędnik sprawdzający zgodność wyglądu podróżnego z jego opisem w paszporcie (*to see if it corresponds with the passport*), sam opis zaś sporządzony jest po to, aby mogły

się nim posłużyć służby policyjne w różnych krajach (*for the use of detective police of other countries*). Thoreau, nie negując wagi nauki, będzie starał się pokazać, że znaczenie jej dokonań odsłoni się dopiero wtedy, gdy przestanie nas fascynować jej „złowieszcze spojrzenie” (*sinister eye*), spojrzenie oka o własnościach spojrzenia Meduzy.



„Starość” musi ustąpić przed „nowym i czystszyym spojrzeniem” (*the new and clearer perception*). Sytuacja jest zawikłana, bo – jak wskazywaliśmy – „starość” broni się przy użyciu najnowszych, a więc „najmłodszych”, technik (fotografia). „Młodość”, o której myśli Thoreau, nie jest wyznaczona rytmem kalendarza („charakter nie rozwija się w czasie” – *J*, 1, 252); tak jak „nowe i czystsze spojrzenie” nie koncentruje się na rejestrowaniu szczegółów znajdujących się w polu widzenia, tak „młodość” nie dotrzymuje kroku czasowi. Przeciwnie – „młody” jest ten, kto wyłamuje się spod presji czasu, kto nie wykazuje wobec niego nadmiernej lojalności. Ta właśnie lojalność wobec naszych społecznych obyczajów i instytucji sprawia, że znajdujemy się we władzy „starego”. Nasze spojrzenie nie służy budowaniu wspólnoty opartej na przyjaźni i wzajemnym porozumieniu, ale przedłuża władzę systemowych rozwiązań – jest spojrzeniem urzędnika emigracyjnego kontrolującego zgodność mojego wyglądu ze zdjęciem w paszporcie.



„[...] prawdziwi koledzy i przyjaciele, których przedmiot może odnaleźć w dalekich krainach, ani nie proszą o paszport, ani nawet o nim nie pomyśla” (*J*, 14, 119). Z jednej strony jest więc potencjalnie „złowieszcze spojrzenie” stereotypowo rozumianej nauki unieruchamiające przedmiot, niczym na powielanym dowolną ilość razy wizerunku dagerotypowym, z drugiej – przyjacielski wzrok ludzi wolnych od z góry narzuconych, powtarzalnych rozwiązań. W tej drugiej sferze zachodzi jeszcze jeden ważny proces: to, co istnieje, bytuje o tyle, o ile pozostaje w relacji do innych przedmiotów. „Daleko ważniejsze” od leczniczych właściwości rośliny, powiada Thoreau, jest to, co nigdy nie będzie mogło zostać „zdagerotypizowane” – „jej związek z człowiekiem” (*its relation to man* – *J*, 14, 119). Relacja ta może się znaleźć w sferze „prawdziwych kolegów i przyjaciół”, natomiast pozostaje całkowicie nieistotna w kręgu spojrzenia naukowego. Relacjonizm Thoreau stanowi podstawę jego komunitaryzmu: współczesność jest kryzysem wspólnoty, ponieważ percypujemy rzeczywistość spojrzeniem niezdolnym do postrzegania związków.

„Młodość” jest tą właśnie zdolnością. Pisał o tym filozof w przywołanym już fragmencie mówiącym o tym, że młodość nie tropi z nadmierną ciekawością szczegółów (*J*, 5, 75), lecz doświadcza tego, co łączy człowieka z „nieograniczonym wszechświatem”. **W młodości jestem bytem z-wiązanym**, który dzięki owemu związaniu odzyskuje poczucie wolności. Niezależnie od wahań w ocenie pierwotnych mieszkańców kontynentu Thoreau przyznaje im jedną cechę: są wolnymi istotami, „mieszkańcami, a nie gośćmi Natury”. Ten, który „mieszka” (*inhabitant*), jest tym, który czuje się w danej przestrzeni „wygodnie”, w przeciwieństwie do „gościa” (*guest*) poruszającego się niezręcznie w „nie-swoim” miejscu. „Mieszkaniec” „nosi” miejsce „swobodnie i z wdziękiem” (*wears her easily and gracefully* – *J*, 1, 253); „gość” natomiast obciążony jest wszystkimi przyzwyczajeniami. Nie „nosi” przestrzeni z wdziękiem właściwym kobiecie noszącym swe stroje, lecz „ob-nosi” wszędzie swój dom: „cywilizowany człowiek ma wszelkie zwyczaje domu” (*habits of the house*).

Zapewne nieprzypadkowo Thoreau wybiera słowo *inhabitant*. Kryją się w nim dwie sugestie: „młodym” (jak „młody” jest Indianin, w przeciwieństwie do „starego” człowieka białej cywilizacji) jest ten, kto „wślizguje się” miękko w przestrzeń, kto nie „za-mieszkuje”, lecz „w-mieszkuje się” w dane miejsce. *In-habitere* podkreśla ów płynny ruch zanurzania się w przestrzeni, niemający nic wspólnego z podbojem czy zawłaszczeniem. Ale jednocześnie „in-habitacja” oznacza „de-habitację”: zadowolenie stało się do tego stopnia zwyczajem (*habit*) człowieka zachodniej kultury, iż jego *modus vivendi* w przestrzeni to nieustanne wznoszenie murów. „Ob-noszenie się” z domem jest stylem bytowania człowieka Zachodu; stylem, który powinien zostać odrzucony, lub przynajmniej radykalnie ograniczony, jeśli mamy odzyskać „nowe, czystsze spojrzenie”. „De-habitacja” otwiera możliwość, którą Nietzsche na samym początku *Zaratustry* nazwał „przemianą”; efektem tej metamorfozy będzie odzyskanie zdolności do „in-habitacji”.

Ta in-habitacja nie oznacza zamknięcia w czterech ścianach domu. Zamieszkuje naprawdę ten, kto już w architekturze swojego domostwa zawiera aluzję do tych, którzy przychodzą z zewnątrz. Gdy Thoreau w 1850 roku odwiedza Kanadę, czyni następującą obserwację dotyczącą tamtej-

szego stylu budownictwa: „[...] domy kanadyjskie nie mają właściwie drzwi frontowych. Każda z ich części jest w zasadzie przeznaczona wyłącznie do użytków mieszkańców i żadna nie zawiera żadnego odniesienia do podróży lub podróżnika” (CEP, 294). Dom winien swą strukturą zaznaczać, że nie jest przeznaczony jedynie dla właściciela, że – paradoksalnie – będąc podstawową jednostką systemu własności, musi stanowić zaczyn przestrzeni wspólnej, i to nieograniczonej do jedynie lokalnej społeczności. Dom jest zatem żywiołem wspólnoty dlatego, że stoi na granicy oddzielenia i połączenia; ten jego aspekt musi zostać wydobyty architektonicznie, po to aby dom mógł „przemówić”, a tym samym uczestniczyć w życiu wspólnoty.

Dlatego Thoreau filozofię chodzenia, najwyraźniej ujętą w późnym eseju *Walking*, trzeba traktować jako niezbędną korekturę ludzkiego zamieszkiwania oraz rudymenarną formę *Naturphilosophie*. Jak pisze Stanley Cavell, obie te istotne sprawy nierozdzielnie spletają z sobą potrzebę poszukiwania domu i konieczność imigracyjnego przenoszenia się z miejsca w miejsce, które to dwie okoliczności Cavell nazywa „aspektami samego bytu człowieka”⁷⁵. Leśne wędrówki Thoreau mają prowadzić do odzyskania *zoe*, *bare existence*, poczucia „szczerego zadowolenia ze zwierzęcości istnienia” (*animal existence* – GSW, 352), a także do odtworzenia oryginalnego zamierzenia politycznego, jakim miała być Ameryka – próby zbudowania nowej wspólnoty opartej na biblijnej opowieści o „mieście na wzgórzu”, którą Thoreau zinterpretował jako związanie człowieka z tym, co nie-ludzkie („Opowieść o Romulusie i Remusie wychowanym przez wilczycę nie jest zwykłą bajdą. Założyciele każdego państwa, które doszło do jakiegoś znaczenia, czerpali z podobnego źródła dzikości” – GSW, 349).

Dopiero człowiek „z-wiązany” odzyskuje wolność. Wedle cytowanego fragmentu *Dziennika* „**de-habitacja**”, **pokonanie ograniczających stereotypów i zwyczajów, umożliwia „in-habitację”, czyli „w-mieszkiwanie” się w miejsce raczej niż „za-mieszkiwanie” w miejscu**. Paradoks „za-mieszkiwania” polega na tym, że niepostrzeżenie dokonuje się zdradliwa zmiana konotacji pojęcia „dom”: przestaje on oznaczać schronienie, stając się powoli więzieniem. Czytamy: „Jego dom jest więzieniem, które

⁷⁵ S. Cavell: *A Pitch of Philosophy. Autobiographical Exercises*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994, s. 47.

nie chroni go i nie strzeże, lecz ogranicza i zniewala. Porusza się tak, jakby podtrzymywał dach; ramiona nosi tak, jakby ściany miały zaraz zawalić się na niego i zmiażdżyć, jego stopy zaś pamiętają ciągle piwnicę. Mięśnie ma stale napięte. Rzadko tylko przewycięża tę budowlę i uczy się siedzieć w niej jak u siebie w domu, pozwalając dachowi, podłodze i murom stać o własnych siłach, tak jak czynią to niebo, drzewa i ziemia” (J, 1, 253). Myśl niemal z Foucaulta: człowiek bezwiednie tkwi we wznie- sionej przez siebie więziennej budowli świata.



Drzwi są tedy ustami domu. Simmel: „Ściana jest niema, a drzwi prze- mawiają”⁷⁶. Bez nich dom milczy; zakneblowany, pozbawiony głosu, wy- łącza się ze społeczeństwa, oddziela się od niego głuchą i niemą ścianą. W planie domu drzwi muszą się znaleźć z przodu, to one bowiem wypo- wiadają słowa powitania. Tymczasem domy kanadyjskie z drzwiami sta- rannie ukrytymi na tylnej ścianie nie służą podróży i drodze (*away from the road*), mają za zadanie milczeć, a swoim konspiracyjnym charakterem służą jedynie wtajemniczonym mieszkańcom. Jak pisze Simmel, drzwi są „przegubem między przestrzenią a człowiekiem”, a zatem „gdy są zamk- nięte, dają wyraźniej niż zwykła gładka ściana poczucie odgradzenia od wszystkiego, co jest poza tą przestrzenią”. Efekt ten jest tym silniejszy, gdy drzwi znikają w ogóle z frontonu domu. Zaprzeczają w ten sposób podróży, odrzucają wędrowca, a to, co zaskakująco jednostkowe i party- kularne, zastępują przyjętym powszechnie systemem. Dom kanadyjski otwiera się na tylne podwórze, a droga tam biegnąca prowadzi tylko od kościoła do kościoła (CEP, 295).



Thoreau pragnie architektury opartej na zasadzie spotkania: mury nie mają teraz funkcji wyłącznie odgradzającej, lecz stanowią zaproszenie skierowane do tego, co przychodzi z daleka. Jeśli przyjąć za Stefanem Symotiukiem, że „drzwi są bytami intymnymi właśnie jako stróże domo- wych tajemnic [...]. Mają widzieć, ale uniemożliwiać widzenie innym”⁷⁷, to trzeba będzie stwierdzić, że Thoreau dąży do **de-prywatyzacji domu**, co jest równoznaczne z innym rozumieniem intymności. W przeciwień- stwie do domów w Montrealu, „główne, frontowe drzwi każdego domu

⁷⁶ G. Simmel: *Most i drzwi*. Przeł. M. Łukasiewicz. Warszawa: Oficyna Na- ukowa, 2006, s. 252.

⁷⁷ S. Symotiuik: *Filozofia i genius loci*. Warszawa: Instytut Kultury, 1997, s. 23.

w Nowej Anglii, nawet wtedy, kiedy znajdują się po zimnej stronie, wychodzą na szeroki świat, dom ten bowiem stoi przy szerokim gościńcu narodów, a droga przebiegająca tuż obok prowadzi ze Starego Świata i biegnie w stronę dalekiego Zachodu [...]” (CEP, 294). Drzwi są otworem, przez który dom „wychodzi” z siebie, przestaje się odgradzać; zasobna w znaczenia, polska fraza „drzwi wychodzą na szeroki świat” przylega wiernie do zdania Thoreau o domu, którego drzwi *open[ing] to the great world*.



Myśleć dom – to myśleć otwarcie. W całym bogactwie tego zwrotu. „Otwarcie” odnosi się do lokalizacji domu jako spotkania tego, który zamieszkuje, z tym, który przychodzi, tym, który idzie (do tego chodzenia, nad- i przy-chodzenia, będziemy musieli jeszcze powrócić). Ale „otwarcie” opisuje także myślenie: prawdziwie zamieszkiwać może ten, kto **myśli** otwarcie, to znaczy ten, kto nie daje się uwięzić, zamknąć, odgrodzić w „ścianach” myślowych schematów. To właśnie architektoniczny styl nowego budownictwa rozpowszechniający się w Ameryce da Thoreau sposobność do ustanowienia związku między rodzajem myślenia i sposobem zamieszkiwania: „Większość ludzi, niczym ludy pierwotne (*like savages*), zawsze zabiega o to, co na zewnątrz, o szmatki i ozdóbki cywilizowanego żywota, szklane paciorki, sreberko i wazon na stole” (J, 12, 332). Mieszkanie wynikające z takiego myślenia może być jedynie złą intymnością odgradzenia. Tischnerowską „kryjówką”, w której pilnie strzegę tego, co stanowi moja własność. Drzwi przestają „wychodzić na szeroki świat”.



To tutaj należy szukać jednego z istotnych źródeł teorii i praktyki nieposłuszeństwa obywatelskiego. Gdy Thoreau zadaje słynne pytanie: „Jak powinniśmy postępować w obliczu faktu, że istnieją niesprawiedliwe prawa?” (Ż, 209) – odnosi się niewątpliwie do twórców legislacji, a zatem pytanie dotyczy relacji między większością wyposażoną w prerogatywy ustanawiania prawa a jednostką obdarzoną wrażliwością moralną. Polityka ściera się z etyką. „Pod takimi rządami jak nasz – kontynuuje Thoreau – ludzie na ogół uważają, że powinni czekać tak długo, aż uda im się wyperswadować większości, aby prawa zmienić”. Rzecz nabiera paradoksalnego charakteru: posłuszeństwo wobec prawa ustanawiające szeroki horyzont społeczny w przypadku prawa niesprawiedliwego nie wyprowadza nas ku innym, lecz zamyka w systemie norm. Stosując takie prawo, krzywdzimy drugiego, a zatem spełniamy wolę prawa, której bezrefleksyj-

nie przyznajemy bezwarunkową wyższość nad ludzką relacją etyczną. Dopiero zwrot ku wrażliwości etycznej pozwala na odnalezienie bliźniego w moim działaniu. niesprawiedliwe prawo rujnuje więc wspólnotową.

Dopiero dbając, pisze Thoreau, „o swoją mądrą mniejszość”, rozpoczynamy służbę na rzecz wspólnoty. „Skoro prawo ma taką naturę, że wymaga od człowieka, aby stał się narzędziem niesprawiedliwości wobec drugiego człowieka, wówczas, powiadam, należy prawo naruszyć” (Ż, 210). John Rawls w swej interpretacji obywatelskiego nieposłuszeństwa podkreślił moment, w którym jednostka musi zatroszczyć się o siebie, który to moment Thoreau wyznaczy jako zasadę samowystarczalności: „Trzeba być samowystarczalnym i zawsze polegać na samym sobie. Należy, zakasawszy rękawy, zawsze być w pogotowiu [...]” (Ż, 215). Wyszedszy z założenia, że prerogatywa do tworzenia prawa nie oznacza gwarancji, iż prawo to będzie należyte, Rawls na sposób prawdziwie godny Thoreau stwierdza: „Jeśli w ocenie jednostki poczynania większości przekraczają granicę niesprawiedliwości, jednostka może rozważyć akt nieposłuszeństwa. Nie żąda się od nas bezwarunkowej akceptacji postanowień większości i godzi się na pogwałcenie swobód naszych lub innych ludzi [...]”⁷⁸.

Nieposłuszeństwo obywatelskie jest więc aktem obrony mniejszości biorącym początek w tym, co John Dewey nazywa wyobraźnią moralną. „Jeśli myśl, fantazja i wyobraźnia człowieka są wolne [...], nierozumni władcy albo reformatorzy nie są w stanie mu poważnie zaszkodzić” (Ż, 225, przekład zmodyfikowany). Trzy warunki stosowania zasady nieposłuszeństwa, o których pisze Rawls, należą do domeny tejże wyobraźni. Pierwszy z nich mówi o nieposłuszeństwie jako o reakcji możliwej w sytuacji wystawienia jednostki na przewlekłą i długotrwałą niesprawiedliwość; drugi – gdy niesprawiedliwość jest jaskrawym pogwałceniem swobód wynikających z zasady równości wszystkich obywateli; trzeci natomiast każe jednostce przyznać innym jednostkom prawo do stosowania tejże zasady w sytuacjach uznanych przez nie za niesprawiedliwe. Warto przytoczyć ostatnie zdanie analizy Rawlsa: „Jeśli wydaje się, że tak stosowana zasada obywatelskiego nieposłuszeństwa zagraża pokojowi społecznemu, odpowiedzialność za taki stan rzeczy spada nie tyle na prote-

⁷⁸ J. Rawls: *The Justification of Civil Disobedience*. In: *Civil Disobedience: Theory and Practice*. Ed. H.A. Bedau. New York and London: Macmillan, 1969, s. 246.

stujących, ile na tych, których nadużycia władzy i siły usprawiedliwiają protesty”⁷⁹.

Nieustanne zatroskanie filozofa: **jak myśleć i działać, aby nie dać się „zamknąć”, uniknąć pozornej wspólnotowości wynikającej jedynie z dzielenia przestrzeni, wspólnotowości wykluczającej wszelkie poczucie niezależności jednostki.** „Bycie razem” nie jest prostym dopasowywaniem się do sąsiadów, lecz zmaganiem się z nimi. Jak w opisie Genui u Nietzschego, gdzie – w przeciwieństwie do „powszechnej radości z prawości i posłuszeństwa”, dominujących na Północy – „[...] na każdym skrócie znajdziesz człowieka samego dla siebie [...] człowieka, który niechętny jest prawu [...]”⁸⁰. Taka ochrona niezależności musi oznaczać „rozwój prywatnej moralności, co następuje kosztem państwa [...]”. Państwo bowiem zależy od nieprzerwanej ciągłości między poszczególnymi jednostkami, a ruch w stronę jednostkowej świadomości rozrywa samą tkankę społeczności”⁸¹. Pytanie jest następujące: czy możliwa jest wspólnota oparta na niezależności jednostek, a zatem wspólnota odziewająca się od wszelkiej „swojskości” będącej apoteozą homeostazy zamknięcia?


Czytając pisma Thoreau, odnosimy wrażenie, że odpowiedzią na tak postawione pytanie było czuwanie nad tym, aby nic nie „opisało” ani człowieka, ani świata. Filozof tak detalicznie „opisuje” (w znaczeniu de-skrypcji) rzeczywistość po to, abyśmy uświadomili sobie, że żaden „opis” nie jest w stanie „opisać” (w znaczeniu: „zamknąć”, „otoczyć okręgiem”) zjawisk i przedmiotów. **Świat jest nie do opisania.** Dostrzegamy to w sposobie, w jaki Thoreau rozważa muzykę i grę na flecie. Fraza fletowa nie zamyka się w sobie, nie jest „opisana” dźwiękami dochodzącymi do nas, lecz jest „przed” lub „po” nich. **Nic nie mieści się w swoich granicach** – tak myśląc o świecie, możemy próbować czuć się „w domu” bez zadufania „swojskości”. „Dźwięków melodii”, pisze Thoreau w sierpniu 1841 roku, „nie słyszałem po tym, jak dobieły się z instrumentu, lecz jeszcze zanim powietrze zostało doń wdmuchnięte, gdyż pierwotna melodia po-

⁷⁹ Ibidem, s. 255.


⁸⁰ F. Nietzsche: *Wiedza radosna*. Przeł. L. Staff. Warszawa 1910, s. 236.

⁸¹ M. Leonard: *Athens in Paris. Ancient Greece and the Political Thought in Post-War French Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2005, s. 160.


przedza dźwięk, tak jak echo następuje po nim, a cała reszta jest dodatkową korzyścią dla skał, drzew i zwierząt” (*J*, 1, 272).



Doświadczenie muzyki uprzytomnia nam konieczność pokonania wszelkiego „opisu”. Wyprowadza nas ona poza nas samych, a tym samym poza prawo regulujące życie społeczności, ale także — co ważniejsze — w tym doznaniu konstruuje siebie jako byt „wtórny” wobec innych, jako „echo” odbite od innych. Inni muszą być, zanim jest „ja”, ale nie oznacza to bezgranicznej władzy innych nade mną; jednostka kształtuje się jako „echo” własnego głosu „odbitego” przez świat wspólnoty: „Gdy gram dzisiaj wieczorem na flecie, z całą uczciwością, jakby chcąc wyskoczyć poza granice, którymi ogrodzono ludzkie życie, [...] słyszę echo dochodzące z pobliskiego lasu, ukradkową przyjemność, jakby podsłuchaną i nie całkiem zgodną z prawem, przeznaczoną bardziej dla innych uszu niż moje, gdyż jest to w istocie dźwięk płynący do tyłu. To nie nasza melodia powraca do nas, lecz poprawiona. I słyszę swoje słowa, jakbym słyszał własne echo, poprawione i ponownie dla mnie wypowiedziane. To tak, jak wtedy, gdy przyjaciel czyta moje wiersze” (*J*, 1, 375).



Muzyka jest tym, co wynosi nas poza ograniczenia mowy sfery swojskiej, pozwalając dostrzec, że jej wnętrzu jest już jakby szczęśliwie „zainfekowane” przez obce. To właśnie ono, Obce, zaskakujące jest ocaleniem swojskości. Na skrzyżowaniu swojskiego i obcego żyje człowiek, nie dając się sprowadzić do rutynowych czynności. Z maja 1856 roku pochodzi notatka mówiąca o ocalającej mocy pieśni, otwierającej to, co obce, nie jako sferę zagrożenia, lecz siły uwznioślającej naszą codzienność: „Jakże niebiańskie i inspirujące jest usłyszeć moment, w którym głos podróznego, czy też robotnika od pokrzykiwania na konia, czy szmeru zwykłej rozmowy wznosi się do poziomu pieśni! Maluje wtedy pejzaż w sposób niedostępny dla rolnictwa czy jakiegokolwiek uprawnej rośliny. Wtedy jawi się jako zupełnie inny świat (*another world*), pomieszkane poezji” (*J*, 8, 347). Pieśń jest Obcym, kryjącym się we wnętrzu instrumentarium mowy, z którego jedynie bardzo ograniczonego rejestru korzystamy na co dzień. W śpiewie Obce przemawia z wnętrza mego języka.



Głos śpiewający jest głosem etyki, która w obrębie swojskiego musi — aby zachować swój etyczny charakter — zabrzmieć jako głos Obcego. Lecz nie tylko o odsłonięcie roli tego, co nie swojskie, tutaj chodzi; to jedynie część mocy głosu w służbie pieśni. Równie istotna jest podstawowa relacyjność objawiająca się w tej służbie: kto śpiewa, musi zgrać swój głos z innymi dźwiękami i tonami, nawet jeśli są nimi tylko (aż?) odgłosy wiatru. Śpiew przypomina o konieczności szerokiego otwarcia swojskiego oraz o tym, że człowiek jest od samego początku bytem związanym. Pisze Thoreau: „Usłyszeć, jak sąsiad śpiewa! Wszystkie inne dźwięki mowy zdają się potem wulgarne. Człowiek nie może bowiem śpiewać nieprawdy czy małoduszności (*cowardice*); musi śpiewać prawdę i męstwo, aby zestroić swój głos z jakimś instrumentem. Najszlachetniej byłoby śpiewać w duecie z wiatrem” (*J*, 2, 72). Pieśń odsłania więc niedostatki mowy przekonanej o swej codziennej sprawności i będącej jej wynikiem pewności. Wzniosłość śpiewającego głosu oznacza, że teraz „każda pewność wywalczona jest z niepewności i tworzy nową niepewność”⁸².

Niepewność, o której mówimy, niespodziewanie umieszcza człowieka pomiędzy uniesieniem i upadkiem, a bytowanie staje się dzięki temu oscylacją między wzlotem umożliwiającym szerokie spojrzenie wyzwolonej świadomości a uzmysłowieniem sobie tego, że nasze codzienne istnienie, z którego jesteśmy być może zadowoleni lub dumni jako formy wolności, jest w istocie rodzajem zamknięcia uniemożliwiającym jego ocenę. W głosie śpiewającym chodzi o otwarcie owej granicy, które sprawi, iż koniecznym stanie się jednocześnie związanie się z tym, co nie-ludzkie, i odwiązanie się od tego, co jedynie ludzkie (arcy-ludzkie). Wyjść poza człowieka, aby zobaczyć, jakie są możliwości człowieczego bytowania — to właśnie jest stawką śpiewu. Tak mówi o tym Thoreau: „Zbudziły mnie w nocy zamierające odgłosy muzyki — śpiewający wędrowcy. Moje istnienie nagle się rozszerzyło i stało się przez krótki moment tak nieskończone i bosko zwiazanym, iż mogłem byćłem ujrzeć, jak niespełniona, niedoskonała jest ludzka dyspozycja do boskiego życia. Pomyślałem, do jak ograniczonego i skończonego żywota mam zaraz się obudzić!” (*J*, 8, 294).

⁸² H. Plessner: *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego*. Przeł. E. Paczkowska-Łagowska. Warszawa: PWN, 1996, s. 76.

Dwuznaczność owego ograniczenia: z jednej strony może ono odnosić się do postulowanej przez Thoreau konieczności zmniejszania potrzeb, tak aby stały się istotnie „moimi” potrzebami. Lecz teraz owo ograniczenie jawi się jako restrykcyjna granica (*narrow and finite*) narzucona życiu. Ulice Concord zawiane śniegiem podczas surowej zimy 1857 roku dają filozofowi asumpt do twierdzenia, iż „mało kto pozwala sobie na zejście z wydeptanych wąziutkich ścieżek”. Obserwacja ta w następnym zdaniu przyjmie kształt uogólnionego sądu na temat ludzkiej egzystencji: „Tak samo ściśle ograniczone (*circumscribed*) jest ich życie latem, kiedy to chodzą jedynie z domu do warsztatu i z powrotem” (*J*, 9, 236). Wezwanie do stąpania własnymi drogami, jakim kończy się ten *passus Dziennika*, w innym miejscu stanie się zaproszeniem do odnowionego spojrzenia spoza opłotków dyscypliny: „Ileż to razy przypominałem o korzyściach, jakie poeta, filozof i badacz natury, i wszyscy inni odniosą, jeśli od czasu do czasu zajmą się czymś niezwiązanym z wybranym przez nich zawodem — to spojrzenie kątem oka” (*J*, 8, 314).

Thoreau w swym zaleceniu nie chce powiedzieć tego, co niewiele lat później powie Marks. „Spojrzenie kątem oka” spoza profesji nie jest widzeniem wymuszonym zmianami rynku i sytuacją ekonomiczną, lecz przeciwnie — ma sprawić, że jednostka będzie w stanie się uniezależnić od takich kryzysowych załamania. Dla Thoreau spojrzenie, o którym mówi, jest zwrotem w stronę natury, dla Marksa będzie ono już tylko konieczną reakcją na nowo stworzoną przez mechaniczną cywilizację rzeczywistość. Jest rzeczą pierwszorzędną wagi, że Thoreau nie chodzi o zmianę pracy, lecz spojrzenia; dla Marksa zmiana zawodu jest wyłącznie koniecznością ekonomiczną. Wspomniawszy francuskiego robotnika, który po powrocie z Ameryki ze zdumieniem stwierdził, ile rozmaitych zawodów, o których wcześniej nie miał pojęcia, musiał wykonywać, Marks pisze: „Jeżeli jednak zmiana pracy toruje sobie drogę tylko jako przemożne prawo przyrody i ze ślepo niszczącą siłą prawa przyrody, które napotyka wszędzie przeszkody, to sam wielki przemysł przez swe katastrofy czyni sprawą życia i śmierci uznanie zmiany prac, a więc możliwie najszerzej wielostronności robotników, za ogólne prawo produkcji społecznej i przystosowanie stosunków do jego normalnego urzeczywistnienia”⁸³.

⁸³ K. M a r k s: *Kapitał*. Warszawa: Książka i Wiedza, 1970, t. 1, s. 546.


W spojrzeniu Thoreau mającym wyprowadzić jednostkę poza właściwą jej dyscyplinę wiedzy lub profesji chodzi więc o pewne heurystyczne widzenie świata, którego stawką jest przełamanie conceptualnych ram, w które zwykle zamykamy świat, aby nadać mu pewien porządek. Thoreau dąży do wiedzy para-doksalnej, stojącej obok tego, co już znane i dobrze dostrzeżone. *Para*, „obok”, i *doxa* – „opinia”, „sąd”. „Niekiedy wolę pobieżny ogląd przedmiotu, jedynie spojrzenie kątem oka, niż widok, który miałbym, gdybym stanął na wprost niego [...]. Taki przedmiot [...] długo nawiedza moją myśl, podsuwa niekończące się skojarzenia [...]” (*J*, 10, 164). Ten rodzaj wiedzy pozostaje w takiej relacji do wiedzy tradycyjnej, ograniczonej do specjalistycznego spojrzenia i analizy, jak niestrudzone wędrowanie do zamieszkiwania. Michael Polanyi łączy tę epistemologię z grą i zabawą, i przedstawia ją jako „rozbiecie granic zdyscyplinowanej myśli w ulotnym, lecz intensywnym momencie heurystycznego widzenia”⁸⁴. W takich chwilach umysł poznaje myśl, nie starając się – jak to zwykle czyni – jedynie poddawać ją kontroli utrwalonych rozumowych procedur analizy i wnioskowania.




Thoreau żyje „na skraju”. Interesuje go to, co dzieje się w tym miejscu rzeczywistości, które można by nazwać „peryferią”, tam właśnie bowiem zachodzi ów osobliwy ruch jednoczesnego w-kraczania (to, co zewnętrzne, wchodzi w obręb swojskiego), prze-kraczania (swojskie opuszcza własne terytorium, wychodząc poza nie) i wy-kraczania (poza wytyczone szlaki, przeciwko przepisanyemu zwyczajowo sposobom działania). Te trzy ruchy dokonują się na granicy, jednocześnie ją konstruując i de-konstruując. Tutaj ulokujemy też wzniosłość, o której pisze Thoreau, a która teraz nabiera charakteru społeczno-etycznego⁸⁵. W lutym 1857 roku filozof zauważa, że sposób bycia przyjęty w społeczeństwie (*manners*) stanowi rodzaj „skorupy” mającej za zadanie „odstraszyć i zasmucić obserwatora, swoją sztywnością bowiem skorupa owa uniemożliwia wszelki rozwój”. Tymczasem „granice geniuszu są zawsze ulotne (*evenescent*), niczym zarysy ołtarza, z którego wznosi się kadzidlany obłok” (*J*, 9, 265). To, co zwiemy społeczno-etyczną wzniosłością, to właśnie bycie „na skraju”, pozwalające na eteryzację przyjętych ograniczeń. Nie znikają one, lecz stają się problematyczne.

⁸⁴ M. Polanyi: *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*. London: Routledge and Kegan Paul, 1958, s. 196.


⁸⁵ Na temat wzniosłości w dziewiętnastowiecznej Ameryce pisze wyczerpująco Marek Wilczyński w swej książce *The Phantom and the Abyss. The Gothic Fiction in America and Aesthetics of the Sublime 1798–1856*. Frankfurt: Peter Lang, 1999, s. 13–61.



Thoreau nasłuchuje odgłosów świata: „Jakiś mieszkaniec miasteczka gra na flecie. Jakże rzadka to rzecz, choć przecież tak doskonale na czasie, jak dźwięk fletu rozlegający się wieczorem” (*J*, 4, 108). Niczym Papagegno z Mozartowskiego *Zaczarowanego fletu* Thoreau jest *Naturmensch*; dźwięk fletu jest „na czasie” (*fit*), doskonale bowiem wpisuje się w to, co rozgrywa się dookoła. Jak Orfeusz, w ten sam sposób pragnie związać się z wszystkim, co go otacza. Z połączenia tych dwóch zamierzeń otrzymujemy taki fragment *Dziennika*: „Godne to uwagi, jak bardzo tubylec wiąże się z ziemią, a także kompletność jego egzystencji i wszystkiego, co się z nią wiąże. Jego związki – jakże rozległe! Udomowił nie tylko zwierzęta, ale i ptaki [...]. Jest panem ptactwa i czworonogów. Jego sprzymierzeńcy znajdują się nie tylko na ziemi, ale także w powietrzu i w wodzie” (*J*, 4, 405). Oto Indianin jako Papagegno. Flet Thoreau i jego muzyka, będąca muzyką myślenia filozofa, wyznaczają porządek odmienny od ładu stanowiącego cywilizacyjnymi regułami.



Porządek ustanowiony w ten sposób jest w istocie bezładem korygowanym administracyjnymi regulacjami oraz dyscypliną konsumpcji. Surowe spojrzenie Thoreau przeprowadza iście Barthes'owską analizę codziennego żywiołu, w którym dom odgrywa rolę podstawową. Na pytanie „jak mieszkamy?”, Thoreau odpowiada – „pozornie i złudnie”. „Dom jest schludnie pomalowany i wiele w nim pokoi. Wprowadzają cię do salonu, gdzie jest i dywan, i sofa, i lustro, i pięknie oprawna Biblia, na kominku – dagerotypy, ambrotypy, fotografie całej rodziny” (*J*, 12, 330). Thoreau nieubłagane tropi rozbieżność między stylem wytworów cywilizacji a stylem myślenia, ponieważ to ją uznaje za znamienne dla nowoczesności. Dramat Zachodu polega na tym, że człowiek w swej – by tak rzec – intymnej strukturze bytowej, znajdującej wyraz w myśleniu, w coraz większym stopniu oddala się od swego powołania, którym jest obietnica rzetelnego myślenia. Człowiek myślący wyłącznie w kategoriach instrumentalnych stacza się w stronę bez-myślności.



Cytowany przed chwilą zapis dziennikowy Thoreau rozpoczyna właśnie od takiej diagnozy: nowoczesność to nasilające się wrażenie łamania przyrzeczenia. „Jakże nieobiecujący są ci najbardziej obiecujący! Rzadko kto przepełnia mnie taką odrazą. Nie wierzę im. Składają łatwe obietnice

i łatwo przychodzi im ich złamanie” (*J*, 12, 329). Nim przyjdzie do wskazania politycznych przykładów owej „złej wiary”, Thoreau rozpoczyna od tego, co najbliższe — od domu. Tam zaś nic nie jest tym, za co się podaje: pani domu „nie jest ani trochę lepsza, a właściwie ustępuje pod każdym względem indiańskiej *squaw* w wigwamie”, o panu domu zaś dowiadujemy się, że „wszelka ogłada mieściła się nie w nim, lecz w jego domu”. Ostateczny osąd jest bezwzględny: „Wieprze rozsiadły się w salonie. Ten mężczyzna i jego żona — a iluż jest podobnych do nich! — powinni raczej wydrapać sobie pazurami jakąś ziemiankę lub, niczym cyganie, skryć się w cieniu czworaków jakichś dostojniejszych ludzi” (*J*, 12, 329).

Gdyby spytać, w czym filozof upatruje przyczyn tego dramatycznego pęknięcia, trzeba by zapewne odpowiedzieć, że (1) w rosnącym znaczeniu klasy, którą już niebawem Thorstein Veblen nazwie „próżniaczą”, (2) w nierozpoznananiu prawdziwych potrzeb oraz (3) w deformacji doświadczenia intymności. O pierwszej z przyczyn Thoreau powie, że najbardziej ostentacyjnie przenika prestiżowe formacje społeczne: to, co dotyka „Piątą Aleję i cały cywilizowany świat”, to sposób bycia jako przejmowania rzeczy wykonanych przez kogoś innego, „dostawiania” ich do tego, co już posiadamy („cała jego ogłada jest nie w nim, lecz w jego domu, w urządzeniach, które nie on wymyślił”), a więc w konsekwencji — bycie jako konsumowanie („Pomyśl tylko, jak wielu mężczyzn i jak wiele kobiet pragnie mieć, będzie mieć i już ma [...] to, na co nie zapracowali! Ci wszyscy, którzy niczego nie wytwarzają” — *J*, 12, 330). *The non-producers* odnosi się nie tylko do tych, których ręce pozostają bezczynne, ale przede wszystkim do tych, których myśl pozostaje uwięziona zwyczajem mody (*we do everything according to the fashion*).

Pierwsza przyczyna pozostawia nas w kurczącym się kręgu *homo faber*; druga chce nas zwrócić ku *homo necessarius*. Zamieszkuje ten, kto myśli o świecie nie z perspektywy wybujałości, lecz zapadania się; nie strzeliste go wzrostu ku górze, lecz powolnego, eksplorującego ruchu w głąb. Zrozumiały staje się język konieczności przyjęty przez Thoreau: zamieszkuje i buduje domy, których „drzwi otwierają się na szeroki świat”, ten, kto rozpoznaje konieczność nie jako dokuczliwy przymus, z którego najlepiej byłoby się wywikłać, lecz jako odkrycie tego, co zasadnicze, a co dotychczas skrywało się za pozorami udogodnień. **Konieczność to doświadczenie podstawowej nielatwości bytowania.** To, co wiąże nas ze światem, to

necessitas, położenie przymusowe, często będące źródłem cierpienia, ale także zaprzyjaźniające nas ze światem (*necessitas* to „siła wiążąca”, ale *necessitarius* to również „krewny, przyjaciel”). *Necessitas* pozostaje w konflikcie z *luxoriosus*, które nazywa wszystko, co łączy się z nadmiarem, ze zbytkiem, a co zwodniczo przysłania nam *necessitas*.

Tak jak *homo necessarius* pozostaje w sporze z *homo luxoriosus*, tak mamy do czynienia z dwoma antynomicznymi stylami domu. 20 marca 1858 roku Thoreau pisze, że budowla jest „ciekawa” wtedy, gdy nasuwa myśl o konieczności, dowodząc w ten sposób, „iż budowniczy domu poświęcił mu nie tylko majątek, ale całego siebie” (J, 10, 315). „Konieczność” (*necessity*) i „majątek” (*luxury*) są siłami kształtującymi architekturę i nasze zamieszkiwanie, przy czym wyraźna przewaga drugiej siły prowadzi do tego, że w budowlu nie spostrzegamy już podstawowego spoiwa między nami i byciem — poczucia surowego, „nagiego” istnienia. W mądrze skonstruowanym i także zamieszkiwanym domu „tu i ówdzie dostrzeżemy poważne i nagie życie (*honest and naked life*)”. Zamieszkiwanie i jego architektoniczne formy winny zatem powstawać z „konieczności” pozwalającej na oddzielenie prawdziwych potrzeb od ich fałszywych krewnych. Drugie rodzą się z „portfela”, pierwsze — z „kości”.

W 1910 roku pisał Wincenty Lutosławski: „Dotąd handel często dla zysku wzniecał sztuczne potrzeby, aby towary wyprodukowane zbytecznie puścić w obieg wśród konsumentów, którzy ich nie żądali. W miarę jak nie zysk, lecz narodowe życie i wyzwolenie rodaków od nadmiaru zabiegów materialnych będzie celem handlu, kupcy wysilą swoją wyobraźnię, aby istniejącym potrzebom zadośćuczynić, pobudzając do pracy umiejętności pracowników”⁸⁶. Z konieczności oddzielenia prawdziwych od „sztucznych” potrzeb Thoreau uczynił jeden ze swych głównych postulatów; tylko bowiem konsekwentne rozdzielenie jednych od drugich może uświadomić nam, że „jeśli chcemy żyć mądrze i skromnie [...] Człowiek niekoniecznie musi zarabiać na chleb w pocie czoła” (W, 89). Ale w przywołanym fragmencie Lutosławskiego nie powinniśmy także pominąć wzmianki o wyobraźni. To ona, a nie instrumentalnie traktowany rozum, pozwoli na rozpoznanie i zaspokojenie prawdziwych potrzeb. Dalej zoba-

⁸⁶ W. Lutosławski: *Ludzkość odrodzona. Wizje przyszłości*. Lwów: Gebethner i Wolff, 1910, s. 150.

czymy, iż jest to możliwe dzięki temu, że wyobrażenia należy do sfery namysłu.

Tak też pisze o tym filozof: „Dżentelmen, którego sakiewka jest zawsze pełna, który może zaspokoić wszystkie swoje wymagania, nigdy nie zbuduje ciekawej siedziby, choćby nawet zatrudnił najslynniejszych artystów. Rzeźbi bowiem zbyt daleko od kości” (*J*, 10, 316). Z jednej strony jest więc *purse* z drugiej – *bone*. W tym napięciu *homo necessarius* może, a nawet musi złamać hegemonię człowieka konsumującego: *homo necessarius* nie przystaje na ograniczenia, jakie wymusza na nim społeczeństwo, obsadzając go w roli *non-producer*. Jest człowiekiem czynu, ale działanie, jakie podejmuje, nie służy egocentrycznemu poszerzeniu stanu posiadania, lecz rodzi się z dialogu ze światem. Krytykę *non-producers* rozpoczyna Thoreau od wskazania pierwszej przewiny takiej postawy – sprzeniewierzenia się czasowi: *non-producers* to ludzie, którzy „nie nauczyli się wartości czasu” (*J*, 12, 330). Skoro tak, skoro czas sprowadzony został do roli elementu wymiany ekonomicznej („czas to pieniądz”), człowiek nie może już być „na czasie”, czas przestał bowiem być jego partnerem.

Non-producer nie jest „na czasie” w tym sensie, że nie odpowiada czasowi, nie potrafi sprostać jego wymogom, ponieważ całkowicie obsadził czas w scenariuszu wyłącznie własnych wymogów, napisanym mocą nabywczą, jaką symbolizuje *purse*. Człowiek nowoczesny nie jest więc „gotowy” do działania, mimo że nie zna ani chwili spokoju; zabieganie nie jest odpowiedzią na potrzeby czasu, lecz jedynie spełnieniem jego własnych pragnień i ambicji. *Homo necessarius*, ten, kto „rzeźbi” egzystencję „blisko kości”, musi być człowiekiem „gotowym do działania”, ale czyn będzie w tym przypadku efektem nasłuchiwania świata, odpowiedzią na jego głos. Oznacza to wydobyć się ze sfery czysto ludzkich upodobań i uwarunkowań, a uwolnienie to odnajdziemy w łacińskim *exemptus*. Takie otwarcie drzwi („na szeroki świat”) stawia nas „w innym świetle”, w świetle tego, co (jako znajdujące się „bliżej kości”) należy do tego, co nie- i przed-ludzkie. Teraz – jako „ujawniony”, „otwarty”, „będący w gotowiu” – jestem gotowy do zamieszkania.

Ta lista przymiotników nie jest przypadkowa. *Exemptus* prowadzi nas bowiem etymologiczną ścieżką do *promptus*, to zaś słowo odnajduje Thoreau, aby przeciwstawić się tym, którzy są *non-producers*, „nieobiecującym wielce obiecującym (*unpromising promising*)”. Wyrzuciwszy człowiekowi nowoczesnemu brak uznania „wartości czasu”, filozof pisze: „Człowiek niegotowy do działania (*prompt*) zdaje mi się stworzeniem pokrytym mułem, pełznącym przez błoto i przez większą część roku porażonym we śnie (*dormant*)” (*J*, 12, 330). Oczywiście, *prompt* jest sercem tego zdania. Pojmujemy je jako wezwanie do gotowości do odpowiedzi na pytanie, jakie kieruje do nas świat. Prawdziwe domy buduje zatem tylko ten, kto odnalazł znaczenie czasu i kto jest gotów do działania jako człowiek nieukrywający się w skorupie przyzwyczajęń; człowiek „lekki”. Ktoś, kto przestał być „szczwanym leniwcem albo skrytym, lubieżnym kotem”. Ktoś, kto chce „biegać”⁸⁷.

Non-producers nie znają wartości czasu – tyle Thoreau. Lecz o kim można by powiedzieć, że zna tę wartość? Barbara Skarga, zastanawiając się nad darem, jakim jest czas, i nad wielką przestrzenią, jaką otwiera medytacja na ten temat, konstatuje asymetryczność wielkości tego obdarowania i naszej świadomości znaczenia tego faktu: „[...] ów dar jest jakąś wartością, wartością niebywałą, niepowtarzalną. Tymczasem wartości czasu nie potrafimy ocenić właściwie. Trwonimy ten dar, a jest on nie do odzyskania”⁸⁸. Ale jeśli pójść dalej szlakiem tych zdań, pojawi się kwestia „początku i końca”, dwóch momentów nieodzownych dla ludzkiego pojmowania czasu. A to znaczy, że jeśli nie czas, to jego doświadczenie ma swoją intymność, bo przecież nie ma nic bardziej „naszego” niż początek i koniec. Świat nowoczesny karykaturyzuje ową intymność, zmieniając czas w kolejną „rzecz” do posiadania (czy nie mówimy „mam czas”?), ale także narzucając rozumienie domu jako zamknięcia, skrytości, w której ukrywamy coś, czego nikt nie powinien zobaczyć.

I jeszcze jedna sprawa: nowoczesne społeczeństwo ze swym „liniowym”, sukcesywnym, sekwencyjnym sposobem poznawania świata zaprzecza intymności, która jest, jak trafnie pisze Aleksandra Kunce, „zageszczeniem

⁸⁷ F. Nietzsche: *To rzekł Zaratustra*. Przeł. S. Lisiecka, Z. Jaskuła. Warszawa: Biblioteka Gazety Wyborczej, 2005, s. 201.

⁸⁸ B. Skarga: *Kwintet metafizyczny*. Kraków: Universitas, 2005, s. 64.

poznania”⁸⁹. Detaliczne opisy nieba i roślin czy rozmaitych rodzajów lodu pokrywającego staw – to właśnie sposób, jaki znajduje Thoreau na wypowiadanie posłuszeństwa nowoczesności. Powierzchniowej kulturze nowoczesnego świata filozof przeciwstawia nie przeszłość, lecz intymność właśnie, której przejawem jest czujna czułość troskliwego spojrzenia i odsłaniająca się przed nim gesta materia przedmiotu. Intymność „pogłębia. Rozmazuje dawne hierarchie sensów. Przywołuje ważny detal, pokazuje istotne różnice, dotychczas zakryte w rozpoznawaniu prostej i stabilnej formy. Intymność w poznaniu komplikuje, ustrzega przed pochopnymi sądami, uczy pokory”⁹⁰. Dlatego człowiekowi tak trudno jest zamieszkać: **podstawową intymność początku i końca zamienił na zbiór przedmiotów mających stać się przedmiotem ogólnego podziwu.**



Intymność ma dla czytelnika Thoreau niepospolite znaczenie także z innego powodu: jest próbą znalezienia przestrzeni, w której można by tworzyć pewną wspólnotę, a więc „publiczną” formę bycia razem, nie tracąc wiele z ciepła właściwego „intymnym”, czyli „prywatnym”, relacjom. To o tym mówi architektoniczna uwaga o drzwiach wychodzących na szeroki świat; gdy Thoreau zechce powiedzieć o kimś, że jest prawdziwym filozofem, znajdzie na to wyraz w metaforze gościnnie otwartego domu. O Amosie Bronsonie Alcotcie powie, że „swoim gościnnym umysłem (*hospitable mind*) obejmuje dzieci, żebraków, obłąkanych i uczonych” oraz że „powinien prowadzić karawanseraj przy gościńcu świata, w którym mogliby się zatrzymywać filozofowie wszystkich narodów” (W, 280). Jak Arendt, Thoreau będzie starał się bronić intymności bez popadnięcia w „beźświatowość” (*worldlessness*), w której relacja z drugim pozbawiona byłaby jakiegokolwiek społecznego odniesienia. Stąd droga jako sygnał „szerokiego świata” i jego publicznej sfery.




Stawką jest odzyskanie „młodości”, lecz szlak wiodący do celu jest paradoksalny: „młodość” jest tym, co odległe od nas, którzy „postarzeliliśmy się” w niewoli przyzwyczajień wspólnoty, którzy dramatycznie zniekształciliśmy ideę wspólnoty, traktując ją jako gwaranta i dysponenta jedynej normy i jedyne go sposobu postępowania. Zbliżamy się w jakiś spo-


⁸⁹ A. Kunc e: *Intymność*. W: *Intymność wyrażona*. T. 2. Red. M. Tramer, A. Nęcka. Katowice: Wydawnictwo Gnome, 2007, s. 11.

⁹⁰ Ibidem.

sób do „młodości”, gdy zdajemy sobie sprawę ze „starości”, która zdominowała i znormalizowała nasze życie. Tymczasem „młodość” jest w najgłębszym sensie „stara”, to znaczy nie ulega temu, co nowe i bieżące, lecz przeciwnie — dostrzega to, co zamierchłe i dawne. „Młody” jest ten, kto bytuje w teraźniejszości, ale jednocześnie nie ulega jej, nie absolutyzuje, lecz gruntuje ją w tym, co **pra**-stare. Podkreślamy owo „pra”, zaznaczając, iż nie chodzi tu o zwykłe sięgnięcie wstecz, o ruch w archiwum pamięci, lecz o coś znacznie bardziej istotnego — o doświadczenie tego, co dopiero przygotowuje doświadczenie czasu. Świat „spoczywa przede mną tak stary, a przecież tak nowy” (*J*, 1, 254) — oto moment, w którym człowiek uprzytamnia sobie „młodość”.




Młodość „młodości” nigdy nie jest po prostu „młoda”. Jeżeli „cała natura to rodzące się z każdą chwilą nowe wrażenie” (*J*, 1, 260), to owa „nowość” nie jest apoteozą teraźniejszości, tego, co-jest-bo-jest, lecz przeciwnie — odkryciem tego, co-jest-bo-było. Tak spogląda Thoreau na jeziora Maine, które są „uprzednie i doskonalsze niż wszelkie zmiany, jakie zajądą w przyszłości na ich brzegach, już teraz tak łagodne, wysublimowane i piękne, jak to jest w ogóle możliwe” (*MW*, 105). Nasze spojrzenie powinno więc wypatrywać tego, co „uprzednie i doskonalsze”, *anterior and superior*, wobec tego, co przynosi teraźniejszość, i w związku z tym percepcja, o której myśli filozof, jest zawsze spojrzeniem krytycznym. To, co „jest” (dzikie, nietknięte ludzką ręką brzegi górskich jezior Maine), istnieje dzięki temu, co „było”, a to, co „będzie”, niesie z sobą zagrożenie owe go „jest”. Tak dochodzimy do struktury **było/jest**, która stanowi formułę „młodości” i która przeciwstawia się dramatycznie strukturze **będzie/nie jest**, właściwej niecierpliwemu światu.




Czas nie jest prostym następstwem chwil. Transformacja przedmiotów przebiega specyficznie: polega właśnie na dążeniu od **było** przedmiotu (jego stereotypizowane wyglądy) do jego **jest** (przedmiot na styku ludzkiego i nie-ludzkiego). Gdy świat jawi się jako struktura **było/jest**, zmienia się jakość jego bytowania. To, co do tej pory funkcjonowało w kręgu podręczności, w którym dokumentowała się jego instrumentalna natura, teraz zostaje z-wiązane z kontinuum stawania się i „przywodzi na myśl bezmiar pierwotnej natury, do której ludzie się nie przyznają (*men have not recognized*)” (*W*, 143). W następnym zdaniu Thoreau dopowie, iż owa „pierwotna natura” (*vast and undeveloped nature*) jest antropologicznym

odpowiednikiem geograficznego dzikiego pogranicza: to ogromny i niezbadany obszar naszego bytowania, w którym panuje półmrok oraz myśl wyswobodzona ze służby na rzecz ludzkich zamierzeń i ambicji. Pohukiwanie sowy przedstawia sobą mroczny zmierzch oraz niespełnione myśli (*unsatisfied thoughts*), które nawiedzają nas wszystkich, lecz których nie rozpoznajemy. Sowa Thoreau nie jest Hegłowską sową Minerwy.



Przekład polski tego fragmentu tekstu Thoreau jest mylący. Mówi o „nieprzyjemnych myślach”, sugerując niemal hedonistyczny charakter uwagi filozofa. Tymczasem *unsatisfied thoughts* to nie tyle myśli „nieprzyjemne”, ile „niespełnione”, wolne, krążące własnymi torami, wyswobodzone od „spełnienia”, jakim zwykle bywa praktyczne zastosowanie w wypełnianiu jakiegoś planu. Myśl „spełniona” biegnie utartymi koleinami przyzwyczajęń. Zawołanie z ostatniego rozdziału *Waldenu*: „Jakże zatem zniszczone i zakurzone muszą być światowe trakty, jakże głębokie koleiny tradycji i przystosowania” (W, 331), odnosi się właśnie do spełnionej myśli. Dopiero odkrycie świata jako struktury **było/jest** pozwala zdać sobie sprawę ze zdeformowanego charakteru naszej pracy i bytowania: „Doprawdy, nie ma dnia, aby pracujący człowiek znalazł czas na prawdziwą rzetelność albo pozwolił sobie na utrzymywanie najprostszych, ludzkich stosunków z sąsiadami, albowiem cena jego pracy spadłaby na rynku. Ma czas tylko na to, aby być maszyną” (W, 28).



Jeśli, jak oznajmia Thoreau, „Pracując, ludzie kierują się błędnym założeniem (*men labor under a mistake*)” (W, 26), dzieje się tak dlatego, że nie postrzegając świata jako struktury **było/jest**, pozwalają narzucić sobie porządek postępowania ustalony „głęboką koleiną przystosowania”. Oznacza to, że praca nasza jest powierzchowna, nie dotyka i nie dotyczy natury naszego bytowania, takie bowiem jest nasze postrzeganie rzeczywistości. To, że człowiek jest „maszyną”, opisuje nie tylko sposób masowej produkcji, ale także pozbawioną jednostkowego charakteru egzystencję. Maszyna nie tylko wytwarza masowo przedmioty, ale także powiela samą siebie; maszyna przypomina maszynę, tak jak podobne są do siebie wytworzone przez nią przedmioty. Proces, który nazwalibyśmy spłyceciem świata, jest niebezpieczny dlatego, że pozostaje nieuświadomiony. Píše Thoreau: „[...] my, mieszkańcy Nowej Anglii, żyjemy w tak nędzny sposób dlatego, że nie przenikamy wzrokiem powierzchni rzeczy. Naszym zdaniem coś jest takie, jakie się wydaje” (W, 114).

Ostatnie zdanie pozwala nam zyskać jeszcze inny wgląd w to, czym jest struktura **było/jest**. Kategoria ta stanowi swoiste „trzęsienie świata”; zostaje on bowiem tak dalece wyprowadzony z „koleiny przystosowania”, że nawet czasownik „być” zaczyna wydawać się niepewny. **Było/jest** to sposób refleksji nad byciem świata, problematyzowania czasownika „jest”. Zdanie Thoreau: *We think that that is which appears to be*, nie tyle daje asumpt do pośpiesznego działania, ile daje do myślenia. Po pierwsze, z sądu Thoreau wynika, że amerykańska rzeczywistość połowy XIX wieku z gwałtownym przyspieszeniem jej rozwoju („Stany Zjednoczone, które czynią w świecie tyle hałasu” — *MW*, 311) jawi się jako nagromadzenie rzeczy, pozostaje w sferze widzialności produktu, natomiast odrzuca krytyczną refleksję nad sposobem wytwarzania owych przedmiotów. Czasownik *appear*, który zastąpił *to be*, mówi nie tyle o tym, że świat się „wydaje”, ile o tym, że uwidacznia się wyłącznie jako produkt (*appear* związane jest z łacińskim *parere*, wytwarzać).

Widzimy to, co wytworzone (to, co **było**); pozostajemy ślepi na wytwarzającą siłę, z której powstają przedmioty (to, co **jest**). Po drugie, przywołane zdanie Thoreau mówi także coś istotnego o kierunku i trybie nowoczesnego myślenia. *We think*, od którego zaczyna Thoreau, sugeruje, że myśl także porusza się w pejzażu złudzenia, w którym powierzchnię bierzemy za głębię. Myślimy, że coś „jest”, gdy tymczasem jedynie „wydaje się, że jest”, jedynie pokazuje krawędź, ledwie łuskę lśniącej powierzchni. Myślenie, które nie jest zdolne do poruszania się w pozbawionym szerokich traktów kręgu „być” lub które rezygnuje z tego prawa, zdradza powołanie myślenia. Gdy arogancka widzialność świata jako dobrze zdefiniowanego produktu bierze górę nad światem jako nie do końca wyartykułowanym pytaniem (Gadamer, czytając Hölderlina, mówi o potrzebie „żarliwego, usilnego szukania słów, zająkiwania się”⁹¹), myśl nie tyle traci grunt pod nogami, ile traci pojęcie „gruntu” ze swego horyzontu. Wtedy „nie przenikamy wzrokiem powierzchni rzeczy (*do not penetrate the surface of things*)”.

⁹¹ H.-G. Gadamer: *Poetica*. Przeł. M. Łukasiewicz. Warszawa: IBL, 2001, s. 34.

Problem polega nie tylko na tym, że trudności przysparza nam już czasownik „być”, którego zdajemy się używać głównie w charakterze gramatycznego łącznika, ale również na tym, że myślenie, które powinno nam pomóc wydobyć się z tych tarapatów, samo jest w nie głęboko uwikłane. Gdy Gadamer interpretuje Celana, podejmuje w istocie intuicję amerykańskiego filozofa – jeżeli „dla myślącego, dla nas myślących, nie ma równych, zniwelowanych dróg”⁹², jeśli dukty myślenia są *uneingeebnet*, niewyrównane, niezniwelowane, znajdujemy się w bezpośrednim sąsiedztwie Thoreau i jego przestrogi o koleinach przystosowania i tradycji. Oznacza to również konieczność otwarcia myślenia na świat nieprzewidywalnych wydarzeń, myśl bowiem – w przeciwieństwie do dominującego porządku przyjętego w społeczeństwie – należy do tego, co nieodkryte i nieoczekiwane. Dlatego „należy być Kolumbem całych naszych kontynentów i światów we własnym wnętrzu. Należy otwierać nowe kanały – nie handlowe jednak, lecz kanały myśli” (W, 328).


Owo *we think*, którym posługuje się Thoreau, wtłoczone w koleiny wszystkiego, „co się wydaje”, jest tym, co Norwid nazwał „upiorowym myśleniem myślenia”⁹³. Nim owa „upiorowość” powróci w naszych rozważaniach jako „widmo”, powiedzmy tylko, że nazywa ona poważny kryzys kultury Zachodu, polegający na „mumifikowaniu” i „monumentalizowaniu” rzeczywistości, które prowadzą jednocześnie do zaniedbań percepcyjnych, niepozwalających dostrzec „drobin egzystencjalnych”. Od tego rozpoczyna Thoreau słynny esej poświęcony zbieraniu jagód: „Wielu mówców, myślę, że nierozsądnie, przywykło do tego, by wypowiadać się o tym, co uważają za sprawy drobne (*little things*) w sposób lekceważący [...]” (CEP, 468). Thoreau odpowiada nie tylko przywołaniem Pliniuszowego *In minimis Natura praestat*, lecz przede wszystkim drobiazgowości obserwacji, często drobnych i ulotnych, niemal niedostrzegalnych zjawisk przyrody wypełniających 14 tomów *Dziennika*. Każdy opisany liść czy ślad ptaka na mokrym piasku to studium edukacyjnej przemiany.

Thoreau z własnego doświadczenia znał ograniczenia standardowej edukacji. Pierwszą pracą, jaką podjął po ukończeniu Uniwersytetu Harvarda, była posada nauczy-


⁹² Ibidem, s. 80.

⁹³ C.K. Norwid: *Promethidion*. Oprac. S. Sawicki. Kraków: Universitas, 1997, s. 82.

ciela w Center School w Concord, z pensją roczną 500 dolarów. Nie wytrwał długo, dymisjonując się po tym, jak wbrew woli, lecz pod surowym nakazem przełożonego musiał wychłostać sześciu uczniów. Lecz nie zrezygnował, poszukując pracy nauczyciela w Maine. Gdy wysiłki nie powiodły się, we wrześniu 1838 roku przejmuje działającą w mieście Concord Academy, organizuje w niej nowatorski program, w którym nauce w klasie towarzyszą częste wycieczki w plener. Szkoła, której żywot będzie ledwie trzyletni (Thoreau zamknie ją w kwietniu 1841 roku, gdy zdrowie brata zacznie mocno szwankować), zapisze się żywo w pamięci uczniów: „[...] to nadzwyczajna szkoła, w której nigdy nie stosowano gróźb czy kar cielesnych, a jednak panowała tam niemal wojskowa dyscyplina” (CEP, 647). Szkoła, w której rozważanie *little things* było w istocie najważniejsze.



Opis przemiany edukacji nie jest zadaniem łatwym. Pyta retorycznie Thoreau: „Kto podejmie się oddać słowami różnicę barw dwóch sąsiednich liści na tym samym drzewie?” (J, 11, 255). Lecz to właśnie owa trudność „oddania słowami” (*describe in words*) stanowi niezbędne przygotowanie edukacyjnej przemiany. Metamorfoza ta ma przededefiniować zadanie wykształcenia: **nie chodzi o to, co edukacja ma obejmować, lecz o to, co stanowi jej jądro**. „Zauważyłem”, kontynuuje filozof w tym samym eseju, „że wszystko, co podpada pod termin »edukacja« — czy to czytanie, pisanie, czy arytmetyka — jest »wielką rzeczą«, lecz niemal wszystko, co w istocie stanowi edukację, jest w opinii mówców, których mam na myśli, rzeczą »małą«”. Kształcenie nie ma więc porządkować świata, narzucając mu ład swych rygorystycznie wydzielonych dyscyplin, lecz ma być nauką **towarzyszenia światu**, współpodróżowania z jego nurtem i w jego nurcie przemian przedmiotów i zjawisk. Na pytanie, czemu służy edukacja, młody Thoreau odpowie: „Czyni prosty rów melioracyjny z wolnego, wijącego się potoku” (J, 2, 83).



Znak zapytania, jakim Thoreau opatruje „ład nauki”, to zaproszenie do przemyślenia Oświecenia i jego spuścizny, dla której zarówno nauka, jak i wynikający z niej „smak” oraz „ład” stanowiły zapowiedź lepszej, doskonalszej przyszłości jednostki i społeczeństwa. Już Rousseau spoglądał na naukę nie tyle jako na zbiór umiejętności porządkowania świata, ile jak na sposób wyjścia z pułapek, które tenże świat zastawia na jednostkę. O swych wyprawach botanicznych napisze w 1778 roku: „Botanika po-

zwala mi zapomnieć o prześladowaniach doznanych od ludzi [...]”⁹⁴. Nauka jest więc rodzajem terapii; porządkuje rzeczywistość o tyle tylko, o ile odmawia głębokiego w niej zakotwiczenia. Thoreau podzieli entuzjazm Rousseau dla natury, ale obcuje z nią, nie chce, jak czyni to autor *Emila*, powierzyć się wspomnieniu osobistej krzywdy. Nie wierzy w „obiektywność” nauki, ale nie oznacza to zgody na poznanie w drodze emocjonalnego angażowania się poznającego podmiotu. Dlatego natura jest „nie-ludzka” – poza wspomnieniem, poza namiętnością, poza podmiotem.



Tak pisze o tym Rousseau w tym samym fragmencie tekstu: „[...] łańcuch dodatkowych wyobrażeń łączy mnie z botaniką. Związuje i przypomina mej imaginacji wszystko, co jej najbardziej odpowiada. Łąki, wody, lasy, samotność, spokój, jakie tam znajdujemy nieustannie, dzięki niej odnawiają się w mej pamięci”. Wiedza nie porządkuje świata, ale wprowadza wyobraźniowy ład w sferze pamięci poznającego. Jest też sposobem uregulowania swoich pretensji wobec wspólnoty – pozwala zapomnieć o „zniewagach i wszelkich krzywdach, którymi [ludzie – T.S.] zapłacili za moje czułe i szczere do nich przywiązanie”. W tym miejscu rozejdą się ścieżki francuskiego botanizującego filozofa i mędrca z Concord; zdaniem tego ostatniego, botanika nie prowadzi do roztrząsania ludzkich ułomności, lecz ma nas prowadzić w stronę tego, co nie- i przed-ludzkie. Gdy Rousseau podświadomie chciał wrócić do towarzyszenia ludziom, którym okazał tak „czułe przywiązanie”, Thoreau pragnie przekonać nas do konieczności towarzyszenia światu.




Ten głos był głosem rzeki
Najszlachetniejszej

F. Hölderlin: *Ren* (przeł. A. Libera)


Zapisem takiego towarzyszenia nurtowi zdarzeń świata jest tydzień wioślarsko-żeglarskiej wędrowki, jaką Thoreau odbył wraz z bratem Johnem w kwietniu 1839 roku, opublikowany dziesięć lat później, już po śmierci Johna, jako *A Week on the Concord and Merrimack Rivers*. Thoreau to bez wątpienia jeden z największych fenomenologów rzeki. Stanowi ona brzeg (wrócimy do tego pojęcia), krawędź, z której rozpoczyna się nowe myśle-

⁹⁴ J.J. Rousseau: *Marzenia samotnego wędrowca...*, s. 110.

nie, pozostające w związku z ziemią, lecz wolne od jej bezwzględnej grawitacji. „Jakaż ulga – notuje Thoreau w lipcu 1858 roku – i rozwinięcie myśli, gdy ze swej lądowej pozycji obok cmentarza wyłaniam się na szeroki brzeg rzeki! Cóż za niewiarygodny wprost widok. Nagle dostrzegam poniżej szeroką przestrzeń błękitu, z jej zakrętami i cyplami lądu, i wszystko to wyzwala mnie spod władzy bardziej (przy)ziemnej ziemi” (J, 11, 4). **Rzeka jest tym, co wyswobadza myśl, pozwalając jej krążyć po meandrach błękitnej przestrzeni, i nie zrywając więzi z ziemią, czyni ją mniej (przy)ziemną.**



Nie chodzi o odrzucenie ziemi; przeciwnie – doświadczenie rzeki odnawia sposób **ujmowania** (niebędący jedynie „wykorzystaniem”) ziemi, pozwala bowiem uwolnić się spod władzy rutynowych nawyków „grawitacyjnej” percepcji i społecznej konwencji. Ziemia (*earth*) staje się teraz „cyplem” (*headland*), a zatem nie pozostaje w zakrzepłym spoczynku wielkiej masy przestrzeni, lecz wyciąga się w przód niczym strzała, sięga bez zagarniania, po to aby zetknąć się z radykalnie Innym, sygnalizowanym przez żywioł wodny. Ziemia nie jest więc już tylko „ziemią”, lecz miejscem styku, kontaktu, konfrontacji, spotkania, które zmieniają obraz świata; ziemia nie jest do końca „ziemna” (*terrene*), a więc i nie (przy)ziemna, lecz nabiera ruchu i płynności, którymi obdarowała ją woda. **Brzeg jest miejscem, w którym ziemia przyjmuje dar wody.** „Tutaj ziemia poddaje się miękko i płynnie moim myślom (*the earth is fluid to my thoughts*), niebo odbija się od spodu, a za tym cyplem otwiera się droga prowadząca w stronę jakiegoś innego kontynentu” (J, 11, 4).



Rzeka jest od-nowieniem ziemi. Ujmowaniem „na nowo”, rozumieniem wychodzącym poza proste korzyści instrumentalnego korzystania z ziemi; ale rzeka także wprawia ziemię w ruch, sprawia, że miejsce nabrzeżne kieruje się w stronę odległych portów, nie zastyga w sobie, nie starzeje się, ustając w swych nawykach i uzusach, lecz wciąż się „nowi”, pojawia jako odmienne od tego, czym było poprzednio. Brzeg to przestrzeń, w której odchodzi to-co-było, i która sięga w stronę tego-co-jest. Nurt rzeki nie jest tylko czystym przepływem; rzeka jest tym, co wiąże, a ponieważ przychodzi z odległości i w otwartość odległości odchodzi, przeto jest relacją z tym, co odległe. Niezależnie, w którym miejscu labiryntu rzeczywistości jesteśmy, rzeka wije się błękitną nicią prowadzącą nas jednocześnie w stronę wejścia, jak i ciemnego serca zawilej przestrzeni. „Ten nurt

wiąże mnie z całym światem” (J, 11, 4) — notuje Thoreau na brzegu Merimacku. Kto płynie nurtem rzeki, ten towarzyszy światu, praktykuje to, co Goethe i Heidegger zawierali w czasowniku *verweilen*.

W liście do Harrisona Blake’a, datowanym na dzień 9 grudnia 1855 roku, Thoreau posłuży się rzeką jako metaforą życia (*the water of life*), jednak rychło przekonujemy się, że dobrze znana figura retoryczna obdarzona jest nowym wyrazem: w istocie odnosi się nie tyle do przebiegu życia, ile do jego jakości. „Ta rzeka, chociaż oczom wyda się monotonna i całkowicie ziemską, przepływa przez Elizium. Jakież moce, niedostrzegalne dla mieszkańców miasteczka, kąpią się w jej nurcie! Mówi się, że jest płytka, że w lecie przeprowi się przez nią wóz z sianem; jej głębia przechodzi moje rozumienie. [...] Jeśli we mnie jest jakaś głębia, odpowiada jej głębia nurtu rzeki. Jest chłodną krwią bogów. Kąpię się i wiosłuję w tej ich arterii” (GSW, 97). Rzeka nie jest li tylko kursem życia i jego przypadków (w tak typowy sposób potraktuje ją współczesny filozofowie ojciec malarstwa amerykańskiego Thomas Cole w słynnym cyklu obrazów zatytułowanym *Bieg życia, The Course of Life*); jest życiem niepłytkim pozostającym w związku ze swoim ontologicznym zapleczem („głębia” i „bogowie”).

Nie przepuśćmy pośpiesznie słowa „arteria”, *artery*. Ma wszak przynajmniej trojakie znaczenie. (1) Jest szlakiem komunikacyjnym, a więc należy do żywiołu życia jako podróży („żyj w domu jak podróżny” — GSW, 116) i Heraklitejskiej *physis*. (2) Jako *physis* „lubi się ukrywać”, a jej głębia (*depth*) z jednej strony przekracza ludzkie rozumienie, a z drugiej — warunkuje jego prawdziwie wartościową postać. (3) Arteria jest nie tylko duktem podróznym, ale służy specjalnej wędrówce — wędruje nią tyle pojedynczy, przygodny podróżny, ile życie, „krew”, bez której istnienie staje się niemożliwe. Co więcej, jest to, by tak rzec, „krew krwi”, bo życiodajny płyn należy do bogów. **Rzeka jest przeżyciem najmniejszej możliwej różnicy między człowiekiem a bogami** — człowiek zanurza się w ich samym życiodajnym żywiole, lecz ten jest „chłodny” (*cold blood of the gods*); zatem związek krwi (w jego seksualnym znaczeniu), będący w ludzkiej rzeczywistości synonimem „gorącej” namiętności i zjednoczenia, teraz mówi o relacji, w której nawet jedność oddycha zimnym powietrzem dyktansu.

Kto płynie rzeką, uczestniczy w najwyższej ofierze złożonej przez bogów, którzy przelali swoją krew. Podczas żeglugi śmiertelny człowiek łączy się z bogiem w akcie ofiary: opuszczenie łodzi na wodę odpowiada ofiarniczemu skokowi ze zbocza („Tego rodzaju społeczny proceder był niezwykle rozpowszechniony zarówno w świecie antycznym, jak też w społeczeństwach prymitywnych. Jest to zwyczajowo przyjęty sposób składania ofiary sakralnej [...]”⁹⁵) i zespoleniu się z wcześniej przelaną krwią boską. Nie bez przyczyny żeglujący w niedzielny poranek filozof wyprowadza swój komentarz do wychodzących z kościoła obywateli miasta z przekonania, iż rzeka czyni go bliższym bogów; ofiara „skoku w wodę” jest wszak oznaką prawdziwej wiary, która „nigdy nie da się zamknąć w artykułach wiary, które to przekonanie pozwala mu żyć z odwagą” (WCM, 74). Oznacza to również akt nieposłuszeństwa wobec filozofii i praktyki twardego, jednolitego „ja”.



Rację ma Lawrence Buell, pisząc, że Thoreau unika jaskrawych i ostentacyjnie homiletycznych pouczeń religijnych, praktykowanych przez współczesnych mu kaznodziei⁹⁶. Ale w uwagach Thoreau nieustannie powraca myśl o doświadczeniu religijnym jako podstawowym doświadczeniu człowieka, doświadczeniu, którego pominięcie lub – gorzej – spetryfikowanie w czystym rytuale społecznym dramatycznie deformuje nasze bytowanie. Oto początek rzecznej eskapady: „Jeżeli naszego życia nie można nazwać tragicznym (*tragical*), nie wiem doprawdy, jaki inny termin mógłbym dla niego znaleźć” (WCM, 65). Bogowie, o których przejmująco (być może nawet z rozpaczą) pisze Thoreau, są tym, co starsze od człowieka, co zdołaliśmy stłumić i pozornie wyeliminować, a co musi powrócić, stanowi bowiem o naszym bytowaniu. „Gdy mąż i żona posprzeczą się przy kawie z powodu niedopieczonego ciasta [...], kryje się w tym ciche wołanie do sprawiedliwych i wiecznych bogów” (J, 3, 335).



Nauka rzeki jest podwójna. Najpierw taka, że rytm nurtu jest miarą czasu, z jaką powinniśmy spoglądać na świat. Pośpiechowi nauki Thoreau przeciwstawia troskliwą cierpliwość strumienia: „Książki o historii pomy-

⁹⁵ R. Girard: *Kozioł ofiarny*. Przeł. M. Goszczyńska. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie, 1991, s. 257.

⁹⁶ L. Buell: *The Environmental Imagination. Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995, s. 404.

ślane są zwykle jako pośpiesznie sporządzony przez jakiegoś urzędnika spis boskiego mienia” (WCM, 90). Następnie dowiemy się, że owa niespieszna obserwacja jest nauką niuansowania prowadzącą do przededefiniowania dotychczasowych zasad: nie to, co stanowi zasadniczą część i układ całości, lecz raczej delikatne i trudno zauważalne oscylowanie pustych przestrzeni między przedmiotami: „[...] w pejzażu bardziej nas zainteresują odcienie powietrza i różnorodność światła, i cieni tworzących się w przestrzeni niż rzeczy najważniejsze i ich kompozycja” (WCM, 136). Jak napisze Emerson, są więc dwie rzeki: jedna, Musketaquic, wijąca się między brzegami, i druga, kryjąca się w jej wnętrzu, lecz niczym nieograniczona (*unbounded*) i płynąca „przez światło, przez życie, wciąż dalej i dalej”⁹⁷.



Ta rzeka wewnątrz rzeki ma jeszcze jedno istotne znaczenie: gdy rzeka „pierwsza” (cytowany wiersz Emersona nosi tytuł *Two Rivers*) opatrzona jest dobrze wyznaczonymi punktami orientacyjnymi (brzegi), pozwalającymi na ustalenie własnej pozycji, rzeka „druga”, „nieograniczona” i płynąca w stronę wiecznie oddalającego się horyzontu, każe nam porzucić nadzieje na ściśle topograficzne odniesienia. Jest nią zawsze nie-ludzkiej nieskończoności wplecioną w nasze bytowanie, niczym „pusty środek pozbawiony jakiegokolwiek kierunku, z którego jednak wszystkie kierunki biorą swój początek”⁹⁸. Znajdujemy się zatem zawsze w akcie przepływania, przemieszczania się, chociaż tym razem – rzeka wewnętrzna nie ma swoich brzegów – nie jesteśmy w stanie powiedzieć, co wyznacza początek i koniec tego ruchu. Precyzyjne ukierunkowanie zostaje zastąpione wiązką kierunków. „W tej rzece znajdującej się we wnętrzu innej rzeki, w tej rozpadlinie we wnętrzu ciała znajduje się ośrodek, z którego wybiega dwadzieścia lub sto tysięcy kierunków”⁹⁹.




„Meandrująca” rzeka przypomina Thoreau o labiryncie („Rzeka była jedynym kluczem, jaki mógł odemknąć ten labirynt” – WCM, 79), a to z kolei – o powadze mitu, który jest opowieścią o tym, jak mieszały się

⁹⁷ R.W. Emerson: *Two Rivers*. In: Idem: *Works*. London: Routledge [b.r.w.], s. 535.


⁹⁸ M. Serres: *The Troubadur of Knowledge*. Transl. S. Glaser, W. Paulson. Ann Arbor: Michigan University Press, 2000, s. 7.

⁹⁹ Ibidem.

wzajemnie porządku ludzkiego oraz nie- i przed-ludzkiego. **Mitologia jest więc nie-historyczną historią**, której próby stworzenia filozof stale podejmuje. Rzeczna wyprawa braci jest także peregrynacją literacką. W niezmiernym epizodzie *Tygodnia* Thoreau cytuje Gowera, Lydgate'a, Homera, Ajschylosa, rozważa znaczenie Prometeusza. „Do pewnego stopnia mitologia jest jedynie najbardziej zamierzchnią historią i biografią” (*WCM*, 60), lecz owo określenie – *the most ancient* – odnosi się nie tylko do Greków, lecz właśnie do owej „krawędzi”, „brzegu”, na którym ludzkie napotyka nie- i przed-ludzkie, a wyciągając rękę do tej niezwyklej siły, niepoddającej się opisowi, musi porzucić wszystkie wyznaczniki ludzkiej historii i biografii: „Bardzo daleka od zmyślenia czy baśniowości w potocznym rozumieniu tych słów, mitologia zawiera najtrwalszą i najbardziej podstawową prawdę, która obywateli się bez »ja« i bez »ty«, bez »tu« i bez »tam«, bez »teraz« i »dawniej«” (*WCM*, 60).



10 maja 1853 roku Thoreau wychodzi z Concord drogą, przy której kwitną rzędy wierzb (*golden willows*), tworząc bramę, „jak gdyby podróżny zbliżał się do Krainy Czarów” (*J*, 5, 134). Ten niezwykle widok daje asumpt do ważnych przemyśleń, które pozwalają uchwycić to, czym jest mit dla filozofa. Po pierwsze, przenika sferę „faktu”, dochodząc do samego „bycia” świata, stając się źródłem jego znaczenia. Po drugie, mit jest tyleż opowieścią świata, co człowieka stykającego się ze światem twarzą w twarz: nie tylko jest „wyrazem” jakiegoś zdarzenia, ale jest „wyrażeniem” tego, który styka się z owym zdarzeniem. W micie świat naprawdę zdarza się, a nie jedynie „przydarza” człowiekowi. Po trzecie, w tym zdarzeniu, jakim staje się świat, uczestniczy także przyszłość jako obietnica, a więc przyszłość, która pojawia się w sferze „teraz”, zapowiadając dalsze zdarzenia. W micie zarówno człowiek, jak i świat spotykają „przyszłość” nie jako mglistą mrzonkę, lecz jako przyrzeczenie, które kształtuje nasze „teraz”.



Tak pisze o tym Thoreau w tym samym fragmencie *Dziennika*: „Jeśli te wrota złotych wierzb oddziałują na mnie, to dlatego, że odpowiadają jakiemś pięknu i obietnicy doświadczenia, w które wkraczam” (*J*, 5, 134). Mit powstaje więc w sytuacji „wkraczania”, jest opowieścią o przekraczaniu pewnego progu, zdarzeniem rozgrywającym się w „bramie” (*gates of golden willows*), gdzie „coś” mnie spotyka i przyjmuje gościnnie. Brama jest przestrzenią przejścia kwestionującą szczelność i nieprzenikliwość

plotu i muru. Przejście to ma jeszcze jedną cechę: umożliwia istnienie nadmiaru (w tym przypadku chodzi o nadmiar życiowej mocy) i dając mu ujście, sprawia, że nie zostaje on stłumiony, lecz znajduje swój „wyraz”. Tym samym „przejście”, ciemny pasaż bramy, ratuje nas od katastrofy eksplodującego w zamknięciu nadmiaru życia. **Mit jest wyrazem tego, co nie znajduje wyrazu; jednym słowem – prawdziwego, autentycznego bycia.** Mit stwarza alternatywę dla tego, co Charles Taylor nazywa „prymatem rozumu instrumentalnego przejawiającym się w prestiżu techniki”¹⁰⁰.



„Starożytna poezja i mitologia co najmniej podsuwają myśl, że uprawa ziemi była kiedyś uświęconą sztuką, my natomiast traktujemy ją z lekceważącym pośpiechem i niedbalstwem, albowiem naszym celem jest jedynie posiadanie dużych gospodarstw i zbieranie obfitych plonów” (W, 183). „Poezja” jest tu myśleniem, które pozwala z jednej strony wprowadzić praktyczne działanie człowieka z odniesienia do tego, co nie-ludzkie i co starsze od człowieka, z drugiej zaś – poszerzyć i pogłębić („Pracujmy w pokoju, wierząc nogami w błocie i coraz głębiej wpychając je w grząską breję opinii, przesądu, tradycji, złudzenia, pozorów [...], aż dotrzemy do twardego, skalistego dna, do tego, co możemy nazwać rzeczywistością” – W, 115) formy, które przyjmuje nasza praca. Nie chodzi zatem o wyeliminowanie „obfitych plonów” i „dużych gospodarstw”, lecz o ich ujęcie w odpowiedniej perspektywie, prowadzącej zarówno wstecz (to, co warunkuje człowieka), jak i w przód (to, jak człowiek powinien korzystać z owoców swej pracy).



Nowoczesność jako triumf (konformistycznego) *Negation* nad (dekonstruującym) *Contrary* to pierwsza linia naszej odpowiedzi. Druga poprowadzi nas w stronę kategorii służby: poważnym deficytem nowoczesnej kultury jest niedostatek gotowości do służenia. Wynika on z niechęci do angażowania się w wydarzenia, do uczestnictwa, z tendencji do niecierpliwego potwierdzenia własnego istnienia jedynie przez odnotowywanie ciągle nowych wypadków. Rozróżniamy „wydarzenie” od „wypadku”; w pierwszym chcielibyśmy dostrzec skomplikowaną strukturę zaangażowania jednostek, podczas gdy drugie jest jedynie sferą obserwacji tego, co

¹⁰⁰ Ch. Taylor: *Etyka autentyczności*. Przeł. A. Pawelec. Kraków: Znak, 2002, s. 13.

przydarza się innym. „Gdybym tylko pociągnął kilka razy za sznur dzwo-
nu w kościele parafialnym, uderzył bezładnie jak na pożar, trudno byłoby
znaleźć mężczyznę [...], który by [...] nie rzucił wszystkiego i nie podążył
za biciem na alarm. [...] Pobiegliby wszyscy, nie po to jednak, aby rato-
wać dobytek z płomieni, lecz [...] ażeby popatrzeć na pożar” (W, 110).

„Wypadek” w przeciwieństwie do „wydarzenia” osłabia chęć służenia, ta
bowiem wymaga angażowania; natomiast gdy pojmujemy rzeczywistość
jako sekwencję (głośnych, sensacyjnych) „wypadków”, wszelkie anga-
żowanie się oznaczałoby przerwę w owej sekwencji, zatrzymanie przesu-
wającej się i pilnie przez nas wyczekiwanej linii wypadków. Angażując się
w coś, tracimy z oczu wszystko inne. Taką myśl odnajdziemy w ironicz-
nej uwadze, iż „Mało kto ucina sobie półgodzinną drzemkę po obiedzie,
wszelako gdy się budzi, chwytą się za głowę, pytając, »Co nowego
słyszać?« [...] Po przespanej nocy nowiny są podobnie niezbędne jak
śniadanie” (W, 111). Namysł jest tym, co sprawia, że „wypadek” może
przeistoczyć się w „wydarzenie”. Dlatego filozofia Thoreau zabiega nie-
ustannie o przywrócenie jednostce autonomii jej refleksji. Autor *Waldenu*
zgodziłby się z Deweyem, gdy ten pisał, że „namysł (*deliberation*) oznacza
dezintegrację działania w tym sensie, że jej części podtrzymują się
wzajemnie, żadna natomiast nie staje się centrum, mogącym zdomino-
wać przebieg działania”¹⁰¹.

Wynikają z tego następujące konsekwencje: (1) namysł jest ćwiczeniem
wyobraźni, wymaga bowiem od nas starannego przebadania rozmaitych
sposobów działania i ich domniemanych wyników (w tym sensie zwięk-
sza naszą moralną wrażliwość); (2) uczy nas rozpoznania faktu, że nawet
wtedy, gdy ulegamy przyjętym zwyczajom i poglądom, jesteśmy istotami
posiadającymi jakiś punkt widzenia, jakąś własną rację (*We are always
biased beings*¹⁰² – pisze Dewey); (3) pośpiech i bezrefleksyjność okazują
się zasadniczym, chociaż często niedostrzeganym, mankamentem nasze-
go życia (Dewey: „[...] działać z namysłem oznacza działać niespiesznie,
powoli”¹⁰³). Thoreau dostrzega, iż brak namysłu zmienia także charakter
pracy oraz jej usytuowanie w egzystencji człowieka: to, co miało być środ-

¹⁰¹ J. D e w e y: *Human Nature and Conduct*. New York: Modern Library, 1922, s. 191.

¹⁰² Ibidem, s. 193.

¹⁰³ Ibidem, s. 197.

kiem, staje się istotnym celem. „Nie powinniśmy zatem — pisze Thoreau — obcować z człowiekiem zaharowanym, wspierającym się na swej motyce czy łopacie jako ten kołek pośród własnej pracy”, co prowadzi do konkluzji, iż „nie należy odbywać pospiesznych spotkań” (W, 182).

„Gdy przelewa się przeze mnie nadmiar życia, gdy jestem bogaty do świadczeniem nieznajdującym wyrazu, natura będzie moim pełnym poezji językiem, cała natura będzie opowiadać *baśnie*, każde zjawisko przyrody będzie mitem” (J, 5, 134). **Mit sięga więc w stronę tego, co nie mieści się w kategoriach ludzkiego czasu; jest sposobem, w jaki „bezczasowe” przenika opowieści człowieka, z konieczności przecięte wzdłuż linii czasu.** To samo tyczy się przestrzeni: mit przeprowadza redukcję świata zapełnionego do granic możliwości rzeczami do tego, co najsurowsze, a tym samym niezbędne. To punkt wyjścia lektury tekstów. Thoreau podziwia Ossiana za to, że „przypomina nam o najświetniejszych i najsurowszych czasach, o Homerze, Pindarze, Izajaszu i o amerykańskim Indianinie” (WCM, 294). Człowiek w tych opowieściach nie jest zajęty „błyskotkami” mającymi ułatwić mu życie, lecz „stoi na wrzosowisku, pomiędzy gwiazdami a ziemią, sam sprowadzony do ścięgien i kości”. *Walden* ze swym zawołaniem „prostota, prostota i jeszcze raz prostota” (W, 109) czerpie siłę z tej właściwej mitowi tendencji do redukcowania tego, co nieistotne.

Annie Dillard dobitnie pokazuje, jak bardzo poznawcze ambicje człowieka związane były z przywiązaniem do gromadzenia dóbr. Podróż w stronę nowego zdaje się niemożliwa bez zbędnego wyposażenia w to, co stare. Nowe jest funkcją starego, jakby jego absolutna, porażająca, nie-ludzka nowość wymagała od razu oswojenia przez cały repertuar przypominający o tym, co znane i ludzkie. „W 1845 roku Sir John Franklin wraz z 138 oficerami i marynarzami wyruszył z Anglii w poszukiwaniu północno-zachodniego przejścia przez kanadyjskie wody arktyczne na Pacyfik. Płynęli trzema trójmasztowcami, z których każdy wyposażony był w pomocniczą maszynę parową i zapas węgla na dwanaście dni na całą zaplanowaną na dwa do trzech lat wyprawę. Zamiast większych zasobów węgla każdy statek wyposażony był w bibliotekę liczącą 1 200 tomów, mechaniczne organy wygrywające pięćdziesiąt melodii, porcelanową zastawę dla marynarzy i oficerów, kryształowe karafy i srebrne sztuce. Noże, łyżki


i widelce przeznaczone dla oficerów zwracały uwagę, ich uchwyty bowiem były ciężkie od bogatych wiktoriańskich ornamentów. Każdy uchwyt nosił inicjał danego oficera oraz herb rodziny. Ekspedycja nie zabrała żadnych ubiorów przeznaczonych dla klimatu Arktyki, ograniczając się jedynie do mundurów Marynarki Jej Królewskiej Mości¹⁰⁴. Przez wiele lat Eskimosi polujący na foki odnajdywali szkielety uczestników wyprawy, której szczegółowe losy do dziś pozostały nieznanne.

Thoreau może zatem napisać: „W porównaniu z tym prostym, krzepkim życiem historia naszej cywilizacji jawi się jako kronika słabości, przelotnych upodobań (*fashion*) i wszelkich sztuk zbędnego dobrobytu (*arts of luxury*)” (*WCM*, 295). Ruch pór roku ma więc **ująć** splendoru wytworom człowieka (uszczuplić terytorium instrumentalnej racjonalności i prestiżu techniki), ma odsłonić na nowo „krzepkość” życia. Lecz aby mogło się to dokonać, potrzeba uważnego studiowania, badania każdego najdrobniejszego zjawiska; to bowiem, co zwiemy porami roku, jest ogólną nazwą przemiany zachodzącej w każdej chwili, a którą pospieszna, niecierpliwa kultura generalizuje, sprowadzając do kilku przełomowych dat znaczących koniec jednej i początek drugiej pory. Instynktowne prawo narodów — grodzenie i wydzielanie obszarów własności, obejmuje także sposób, w jaki traktujemy czas. Tymczasem, pisze Thoreau, „Rok ma znacznie więcej pór niż te, które zaznacza kalendarz (*almanac*)”, to zaś oznacza przejście od generalnego do indywidualnego przeżywania czasu.


Czas staje się teraz czymś osobistym, a zatem niepoddającym się bez reszty zwyczajowym miarom oraz związanym z nimi czynnościom. *Almanac* był nie tylko kalendarzem w zwykłym rozumieniu tego słowa, ale książką instrukcji, w której każdej porze roku przepisywano stosowne, na przykład rolnicze, działania. **Pora roku, o której myśli Thoreau jako o osobistym ujęciu czasu, pozostającym w dialogu ze zwyczajowym, generalnie przyjętym systemem chronologizacji życia, jest doświadczeniem pewnej zasadniczej a-rytmii bycia (wrócimy niebawem do tego pojęcia), które — aby móc autentycznie, a nie jedynie pozornie spełnić się — musi „od czasu do czasu” (znamienne określenie w bezpośrednim kontekście naszych rozważań) stąpać innym krokiem, innym rytmem niż**

¹⁰⁴ A. Dillard: *Teaching a Stone to Talk*. New York: Harper & Row, 1988, s. 24.

ten, którym kroczy rzeczywistość. „Od czasu do czasu”, ponieważ a-rytmia, stanowiąca doznanie pory roku, zrywa z czasem jako ciągłością, przecina jego linearność, otwiera w nim przerwy, zawirowania, głębokie szczeliny, z których rodzi się zmiana.



Przybiera to kształt zdania: „Każdy zatem zauważy i służyć będzie (*will have observed*) innym epokom” (*J*, 2, 21). To jeden z dylematów bycia razem. Musi ono, z konieczności, znaleźć wspólną miarę, czas „dopasowany” do wszystkich; czas jest wspólnym mianownikiem naszych zajęć i zobowiązań. Czytając Thoreau, przekonujemy się jednak, że aby zobowiązań tych prawdziwie dopełnić, jednostka musi umieć odnaleźć „swój” czas, jako że egzystencja dokonująca się tylko w imieniu czasu wspólnego, „powszechnego” jest niezbędna do dokonania uzgodnień decyzji i praktyk społecznych, ale jeśli stanie się jedyną formą przeżywania czasowości, pozbawi człowieka doznania głębokiej dramaturgii bycia. W tym ruchu w stronę jednostkowej czasowości kryje się jeszcze jeden dylemat: wszelka myśl prowadząca w tę stronę musi wieść w pobliże tego, co nie- i przed-ludzkie. A zatem wspólnota natrafia na dwie trudności: jednostka, broniąc swego bycia, musi jakby „sprywatyzować” czas, a to może zachwiać czysto ludzką miarą wspólnoty.



Thoreau jest zainteresowany stworzeniem opowieści o duchowym doświadczeniu bez „ty” i bez „ja”, niepoddającej się ludzkiemu czasowi i przestrzeni. Jak Emerson, który pisze: „Filozof odrzuca osobowość w akcie pobożności (*out of piety*), a nie dumy. Czyni tak, gdyż osobowość zamyka go natychmiast w ludzkich jedynie miarach”¹⁰⁵. To historia pisząca się na brzegu rzeki: „Jakże pamiętne są to miejsca wzdłuż rzeki [...]. Wszystkie spowite w opowieści” (*J*, 13, 111). Szczegółowe opisy drzew i kolorów nieba zmierzają w tę stronę – chcą mówić głosem przed-ludzkiego, chociaż skazane są na to, aby posługiwać się ludzką mową. Zapisy *Dziennika* trzeba czytać jako noty „znad krawędzi”, kiedy człowiek zatrzymuje się tuż przed skokiem w ciemną przepaść, którą wypełnia nieznana siła bycia. *Dziennik* i inne pisma Thoreau to biografia człowieka napisana tak, jakby chciało ją napisać zwierzę lub wiatr poruszający liśćmi drzewa. **Biografia nie- i przed-ludzka, a jej czytelnik powinien także nie do końca być człowiekiem.** O tym jest mit: o nie-ludzkim w człowieku

¹⁰⁵ R.W. Emerson: *The Topical Notebooks...*, vol. 1, s. 85.

i o tym, jak bardzo człowiek od tej siły nie może się uwolnić: „W tym, co mityczne (*in the mythos*), nadludzki rozum używa nieświadomych myśli i snów człowieka, posługując się nimi jak hieroglificznymi znakami, by zwrócić się do ludzi jeszcze nienarodzonych” (WCM, 61).



Oto ostatni zapis, dokonany 3 listopada 1861 roku, na pół roku przed śmiercią. Nota podważająca to, co (auto)biografie cenią szczególnie – mocne potwierdzenie jednostkowości piszącego, który w obliczu końca zdobywa się na heroizm intelektualnego wysiłku po to, aby zostawić nam swoje dziedzictwo, testamentarny przekaz mądrości, w którym skupia się całe życie w destylacie ostatecznego pouczenia. Choćby nawet miało to być tylko Sokratesowe wezwanie do poszanowania prawa, nawet jeśli do wdrożenia się okazało, że jest ono jedynie narzędziem polityki. Ostatnie karty *Dziennika* nie tylko sprowadzają Thoreau do roli obserwatora nowo narodzonych kociąt („Widziałem dzisiaj, jak drapie się w ucho” – *J*, 14, 345), ale zdają się redukować mądrość dojrzałego, umierającego człowieka do roli instynktu w świecie zwierzęcym. Przyglądając się troskliwie kotu, filozof pisze: „Rzekłbyś, że instynkt tak samo doskonale chroni owo ledwo narodzone stworzonko, jak mądrość chroni starca” (*J*, 14, 345).



Powraca temat niesamowystarczalności literatury; szerzej – niesamowystarczalności wszelkiego zapisu, wszelkiego pisma, które zawsze już przefiltrowane przez skomplikowaną strukturę świadomości udalnie przedstawia się jako świat, którym nie jest. Nigdzie nie widać tego lepiej niż w dzienniku, powstaje on bowiem z pragnienia utrwalenia nie tylko jakiegoś stanu świata, ale dodatkowo stan ów jest precyzyjnie datowany; nie chodzi o świat w ogóle, lecz o jego kształt i wygląd określonego dnia o określonej porze. A przecież pora ta nigdy nie powróci, i zapisy dzienników przypominają cmentarze, w których poszczególne noty pełnią funkcję nagrobków. To „widmowe pojawienie się tego, co jako jedyne w swoim rodzaju, nigdy nie powróci”, ponieważ „data jest widmem”¹⁰⁶. Pismo chciałoby więc przedstawić świat, a nawet więcej – chciałoby go zastąpić i samo przejąć jego rolę, ale na „końcu” (i czytamy to słowo z całą należytą powagą), kiedy „zwierzęce bycie” zatriumfuje, literatura będzie mu-

¹⁰⁶ J. Derrida: *Szibboleth. Dla Paula Celana*. Przeł. A. Dzidek. Katowice: Fa-Art, 2000, s. 22.

siała skapitulować. *Dziennik* jest historią takiej kapitulacji pisma, która wszelako musi się przecież zapisać. Historią końca pisaną wciąż od nowa, wciąż „od początku”.

Często natrafiamy na fragmenty, które mówią o tej niesamowystarczalności pisma. Oto fragment medytacji nad jesiennymi kolorami: „Lecz o wiele ważniejsza od znajomości nazw i umiejętności rozróżniania tych barw jest radość i uniesienie, które zdolne są wzbudzać” (GSW, 391). Mowa okazuje się bluźnić doświadczeniu, nazwy bowiem przyzywają przedmioty na próżno: „Cóż wiemy o szafirze, ametyście, szmaragdzie, rubinie, bursztynie — cóż o nich i o im podobnych wie większość z nas, którzy przywołują te nazwy na daremno (*take these names in vain*)” (GSW, 390). Pozostaje zatem uważne oko, zdolne do rozpoznania pisma świata wolnego od interwencji człowieka. Zapisać pismo świata — takie niespełnialne zadanie stawia sobie pismo człowiecze. Ostatnie pół strony *Dziennika* to szczegółowy opis form, jakie przybiera po burzy żwir i piasek na nasypie kolejowym w pobliżu Concord. Trzy końcowe linijki: „Wszystko to jest doskonale widoczne dla uważnego spojrzenia, a jednak większość przechodzi obojętnie, niczego nie zauważając. Każdy podmuch wiatru sam się zapisuje” (J, 14, 346).

Thus each wind is self-registering. Wiatr może dokonać tego, co wzbronione językowi — może utrwalić się, zachować kształt swego powiewu, odzwierciedlić się w materii świata. Świadomie krążymy wokół czasownika „pisać”, aby pozostawić go na boku, wiatr bowiem nie „zapisuje się” przecież; co najwyżej nanosi swój znak w księdze (*registum*) żwiru i piasku. Może to uczynić, bo nie dotyka go ludzka przypadłość, jaką jest „ja”: ma dar *self-registering*, gdyż zamknięto przed nim konieczność *registering of self*. Dlatego ślad kształtu wiatru pozostaje niezauważalny dla nas, tak bardzo skupionych na własnym „ja” (*self*). *Dziennik* ma być zatem terapią spojrzenia, a tym samym także próbą przesunięcia „ja” tak, aby nie było kataraktą zaciemniającą wzrok. Wiatr jest „zapisem” tylko w takim sensie, w jakim jest nim wskazanie termometru rejestrującego temperaturę. Tak Thoreau próbuje odczytać świat: jako rejestr (*register*) samoutrwalających się (*self-registering*) i samowystarczalnych zjawisk.

„Meandrująca” rzeka, struga wijąca się między „cyplami” jest zatem figurą mitologicznego labiryntu i Ariadna nie może być daleko. Ariadna, która sama jest tragiczną figurą krawędzi: najpierw bawi się z innymi księżniczkami nad brzegiem morza, potem porzucona przez Tezeusza na wyspie Naksos, zrzuciwszy szaty, stoi naga i patrzy w dal rozpaczliwym spojrzeniem. W tym miejscu rozpoczynają się dwa procesy, które zawsze interesowały Thoreau: odrzucenie „domu” w jego tradycyjnej, ekskluzywistycznej postaci, odcinającej człowieka od tego, co radykalnie Inne, czyli od tego-co-nie- i przed-ludzkie, oraz dramatyczne odarcie człowieka – do stanu skrajnego osamotnienia. O takim pejzażu pisze Roberto Calasso: „Nie był to dom, w którym przyszła na świat, i na pewno nie był to dom, w którym mogła zostać przygarnięta; nie było to nawet miejsce chwilowego pobytu. Był to tylko brzeg morski zalewany z łoskotem przez fale [...]”¹⁰⁷. Ariadna surowo zapłaciła za dwie zdrady: wiedzy (nić przewodnia) i uczucia (miłość do Tezeusza).



Nurt rzeki wypełnia tę rolę w mitologii Thoreau, a on sam przypomina trochę Tezeusza, który daje się prowadzić nici ofiarowanej mu przez piękną dziewczynę. Myśli nieustannie o rzece, która unosi go w niewiadomym, choć pociągającym kierunku. To „kanał, którym nasze myśli i ciała wędrują ku słynnym portom klasycznego świata [...]” (*J*, 11, 4). Kto pójdzie za tym ruchem, dotrze do odległych kontynentów. Thoreau śledzi nić, którą niegdyś trzymała dłoń pięknej księżniczki, nawet w jej językowej postaci: „Francuzi (wedle relacji Jezuitów) powiadają *fil de l'eau*, nazywając w ten sposób tę część nurtu rzeki, zwykle znajdującą się w równej odległości od obydwóch brzegów, która poniesie każdy przedmiot unoszący się na wodzie. To bardzo wygodne wyrażenie, dla którego pewnie nie mamy odpowiednika” (*J*, 9, 280). Thoreau musiał niezwykle tęsknić za rzeką, skoro zapis tego samego dnia, ledwie 24 lutego 1857 roku, gdy rzeka Concord tkwiła jeszcze w okowach lodu, kończy zdaniem: „Wyciągnąłem łódź z piwnicy”.



„Thoreau jest w takim samym stopniu człowiekiem rzeki, co lasu”¹⁰⁸. Tym razem rzeka zastępuje kobietę, ale przecież woda to żywioł kobieco-

¹⁰⁷ R. Calasso: *Zaślubiny Kadmosa z Harmonią*. Przeł. S. Kasprzysiak. Kraków: Znak, 1995, s. 26.

¹⁰⁸ R.D. Richardson Jr.: *Henry Thoreau...*, s. 63.

ści. Wystarczy wspomnieć syreny, rusałki, najady, wodnice. Poza tym w listopadzie 1840 roku Henry oświadczył się długo adorowanej siedemnastoletniej Ellen Sewall, która odwiedziła Concord, przybывая ze swego rodzinnego Scituate opodal Bostonu, i której pokazywał rzeczne uroki swego miasta. Oświadczyny zostały odrzucone; pozostała tylko rzeka, która musiała wypełnić rolę Ariadny. Jak pisze biograf filozofa, Thoreau spotykał później inne kobiety, z których większość była albo starsza, albo – jak Lidian, żona Emersona – zamężna, ale nigdy nie zakochał się w kobiecie, która mogłaby być potencjalną kandydatką do roli małżonki¹⁰⁹. Pozostał samotny na brzegu rzeki, teraz przypominając tyleż Tezeusza prowadzonego przez nić nurtu, co i Ariadnę porzuconą przez wybranka. Samotność była jego powietrzem. Ale i przy tej okazji powraca do akwaticznego motywu: chce „zbadać Atlantyk i Pacyfik własnej samotności” (W, 329).



Na łożu śmierci, gdy ktoś wspomni w przypadkowej rozmowie o Ellen Sewall, Thoreau powie: „Zawsze ją kochałem”¹¹⁰. Ten surowy człowiek, dociekający niestrudzenie własnej samotności, kochał rzekę tak bardzo, że nie odchodził od niej nawet zimą. Żona Nathaniela Hawthorne’a, Sophia, tak zapamiętała Thoreau: „[...] zwracający uwagę, lecz bardzo, moim zdaniem, brzydki – niczym Bachus podskakujący na lodzie i wykreślający na nim figury dytyrambiczych tańców” (CEP, 649). Lód był fazą wielkiej metamorfozy, ważnym ogniwem w stawianiu się *physis* i Thoreau drobniawo opisuje jego odmiany. Zimą filozof ubiera łyżwy, w ten sposób bowiem może nie rezygnować z uczestniczenia w wielkiej przemianie, a chłód lodu przypomina mu o zobowiązaniu do zachowania dystansu. Jak powiedziałaby Schikaneder, prawdziwy *Naturmensch*, ale nie możemy nie zauważyć, że „naturalność” ta też pozostaje w służbie misteryjnej przemiany: dytyrambiczny taniec na łyżwach, swoiste przekształcenie stąpania po wodzie, bachiczność – wszystko to formuły obrządku metamorfozy.



A jednak to gest wioślarza jest idealnym przykładem zanurzania się w świat. To w tym ruchu łódź, wytwór rąk ludzkich i ludzkiej przemysłowości, wnosi ową ludzką rzeczywistość w świat nie- i przed-ludzki, nie zakłócając przy tym jego biegu lub czyniąc to jedynie w sposób minimal-

¹⁰⁹ Ibidem, s. 62.

¹¹⁰ Ibidem.

ny. Henry i John, puściwszy się w niedzielny poranek na rzekę Concord, mijają parę mężczyzn w skiffie, którą to scenę filozof eksplikuje w sposób fenomenologiczny. Łódź unosi się pomiędzy niebem a ziemią niczym piórko (*like a feather in mid-air*) i mimo że stanowi „ciało obce”, wygląda, jakby tkwiła w swoim żywiole i „jedynie bardzo delikatnie korzystała z praw natury” (*very delicately availed themselves of the natural laws*). W ruchu tym następuje hybrydyzacja człowieka – to, co ludzkie, staje się częściowo „naturalne”, a człowiek jawi się jako istota pośrednia między rybą a ptakiem: „Ich unoszenie się na wodzie było pięknym i owocnym eksperymentem w zakresie filozofii naturalnej i podnosiło w naszych oczach sztukę nawigacji; ludzie ci bowiem żeglowali tak, jak ptak fruwa w powietrzu, a ryba pływa w wodzie” (*WCM*, 51).



Wcześniej, w sobotnim rozdziale *Tygodnia*, Thoreau zamieści fenomenologiczną analizę łodzi, która ukaże ów rzeczny statek jako byt hybrydyczny, łączący zwierzę i żywioły. „O ile dobrze zrobiona, łódź powinna być niczym ziemno-wodne zwierzę, stworzenie należące do dwóch żywiołów, którego jedna część konstrukcji upodabnia do zwinnej i kształtnej ryby, druga zaś – do pełnego gracji ptaka o mocnych skrzydłach. Ryba wskazuje, gdzie stępka winna być najszersza, a ładownia najpojemniejsza; miejsce płetw zajmują wiosła, a ogon pozwala domyślać się kształtu i umocowania steru. Ptak z kolei uczy nas, jak mocować i związać żagle, jaki kształt nadawać dziobowi, tak aby zapewnić łodzi stabilność i to, by jak najlepiej wciniała się w wodę i powietrze” (*WCM*, 25). Łódź jest przedmiotem *par excellence* „lekkim”, zdolnym unosić się, tak jak rzeka jest skrzydłem unoszącym miasto, a zatem pokonującym „ducha ciężkości”: „Rzeka dotykająca pleców miasta jest jak skrzydło [...]. Miasta nad rzeką, to miasta uskrzydłone” (*J*, 11, 5).



Uskrzydłone miasta (*winged towns*) nie zrywają relacji z ziemią niczym Swiftowska Laputa; wprost przeciwnie – przestając być (przy)ziemne, bardziej wiążą się z ziemią. (Przy)ziemność ową opisał w 1907 roku George Herbert Wells jako lekceważenie zasady sprawiedliwości (*abstract justice*) spowodowane „nadmierną praktycznością, wywołaną pozbawioną wszelkich skrupułów działalnością handlową”¹¹¹. Sama „zasada spra-

¹¹¹ G.H. Wells: *The Future in America. A Search after Realities*. Leipzig: Tauchnitz, 1907, s. 182.

wiedliwości” to zapewne nic innego, jak to, co Thoreau próbował ująć jako dyspozycję do tego, co nie- i przed-ludzkie, a efektem braku owej zasady jest „zgrzytliwość” życia (*harshness*), doskwierające poczucie brutalności, a nawet okrucieństwa współ-bycia. „Uskrzydlenie” tymczasem to w myśli Thoreau, podobnie jak unoszenie się na wodzie (*floating*) w epizodzie ze skiffistami, sposób „towarzyszenia” światu. Wybór tego słowa nie jest przypadkowy, podkreśla bowiem zarówno głęboko wspólnotowy charakter bycia, jak i stan harmonijnie przeżywanej różnicy — nie jestem jednością z naturą, ale mogę uczynić wszystko, by w niej partycypować.



Różnica ta musi się odnawiać także dlatego, że stawanie się świata wciąż odmienia jego oblicze: „Żyj w każdej porze roku zgodnie z jej przemianami” (*CEP*, 501). Uczestnictwo w przemianie (w przemianie właśnie, a nie w samej „naturze”), towarzyszenie jej, pozostawanie z nią w pewnej wspólnotcie. A wszystko to jest wynikiem istotnej otwartości: „Otwórz wszystkie pory swej skóry i skąp się w nurtach natury, w jej potokach i oceanach, i czyn tak w każdej porze roku” (*CEP*, 501). Uparte przypomnienie o porach roku jest zrozumiałe — to one są najbardziej oczywistym unaocznieniem zmiany i stawania się. „Nie sprzeciwiaj się naturze”, radzi Thoreau na końcu eseju *Huckleberries*, „zieleniej wiosną — żółknij i dojrzewaj jesienią”. To jest ideałem zdrowia — „natura to tylko inne imię na oznaczenie zdrowia”. Zdrowie zatem to „uskrzydlenie” polegające na odrzuceniu (przy)ziemności, jaką narzuca przyjęty powszechnie model kultury i produkcji. W efekcie: „[...] miasta i miasteczka to jaja owadów w pachwinach między liśćmi a gałęziami” (*W*, 315).



Kto mówi o porach roku i na nich funduje swoje doznanie czasu, ten porusza się w kole nieprzerwanie toczącym swe obroty. Ale, dodajmy, jeśli poza tym z doznania owej kolistości czerpie filozofię zdrowia, to występuje w obronie młodości bycia. Sformułujmy to ostrożniej — usiłuje obronić bycie własne i bycie świata przed starzeniem. To ostatnie bowiem polega na przeczuwaniu momentu, w którym koło przemiany przestanie się dla mnie obracać, a oznaczać to będzie także koniec mojej wspólnoty ze światem. Wielki pesymista Jean Améry inaczej widzi sprawę pór roku: „Po jesieni przychodzi zima, a potem wracają wiosna i lato. Tymczasem dla starzejącego się jesień życia jest ostatnią, a tym samym żadną jesienią. Komuś młodemu nieodwracalność czasu nie ukazuje się w swój bezlitos-

ny sposób. Jesień, zima, wiosna, lato i znowu jesień”¹¹². Gdy Thoreau mówi o porach roku, nigdy nie pojawia się w jego myśleniu idea „końca”; przeciwnie – przemiany te są „zdrowiem”, a zatem formą zachowania młodości.



Now, patience; and remember patience is the great thing, and above all things else we must avoid anything like being or becoming out of patience.

James Joyce: *Finnegans Wake*

A jednak sekret zdrowia, jakim jest natura i jej przemiany, polega na tym, że to, co się w trakcie owych przemian dokonuje, wykracza poza ograniczenia i oczekiwania chronologii według ludzkiej miary. Nie wystarczy jedynie poddawać się kolejnym obrotom koła pór roku, a szczególnym błędem byłoby utożsamienie ich z arbitralnymi datami wyznaczonymi przez kalendarz. Taki fałszywy ruch ma dwa następstwa pograżające nas w chorobie. Po pierwsze, godzimy się na to, że konwencje i przyzwyczajenia są istotnym i rzeczywistym nurtem istnienia; po drugie, zaprzestajemy cierpliwej i troskliwej obserwacji zjawisk, coraz bardziej dając zapanować nad sobą niecierpliwości i pośpiechowi. Jednym zdaniem: nie „widzimy” już świata, lecz tylko „rozpoznajemy” go według utartych wzorów i szablonów. Widzimy, co **było**; jesteśmy ślepi na to, co **jest**. Stajemy się najpierw i wyłącznie „społeczni”, nie doświadczwszy samotności jednostkowego bycia. „Społeczeństwo jest zawsze chore, a te uważane za najlepsze chore są najcięższe” (*J*, 1, 306) – notuje młody Thoreau.



Człowiek zniekształcił czas, zmieniając jego rytm, wolny od określeń typu „przyspieszenie” czy „spowolnienie”, tak iż szybkość (działania, myślenia, produkowania) stała się cnotą człowieka, a tym samym czas ze swym nie-spiesznym i nie-wolnym przebiegiem stał się „rzeczą” do pokonania. Czas jako przeszkoda – takie rozumienie czasu narzuciliśmy sobie i swej pracy. Tymczasem „Natura nigdy się nie spieszy; jej systemy działają swoim równym tempem”, dlatego „mądry człowiek jest niespieszny (*restful*), nigdy zaś nerwowy i niecierpliwy” (*J*, 1, 92). Gdy czas jawi się jako przeszkoda, między człowiekiem a światem zarysowuje się dramatyczne pęknięcie: świat i my podążamy w odmiennych kierunkach. „Hi-

¹¹² J. A m é r y: *O starzeniu się. Podnieść na siebie rękę*. Przeł. B. B a r a n. Warszawa: Czytelnik, 2007, s. 37.

historia działek leśnych jest u nas często, jeżeli nie jest to w ogóle stan powszechny, historią rozbieżnych celów; w powolne i wytrwałe starania Natury wtrąca się nerwowo, ledwie z dalekim błyskiem inteligencji, właściciel ziemi. Właściciele lasów zwykle traktują Naturę tak, jak Irlandczyk traktuje konia — staje przed nim i bije go po pysku przez całą szerokość pola” (*J*, 14, 132).



Paradoksalnie, gdy Thoreau rozwija swoją filozofię pór roku, nie ma na myśli ich następstwa. Zapewne właśnie to dekonstruowanie chronologii sprawia, że Lawrence Buell może nazwać *Walden* „najsłynniejszą amerykańską książką na temat pór roku”¹¹³. Gdyby chronologia broniła zwykłej kalendarzowości dzieła, pamięć stanowiłaby rodzaj sita zatrzymującego to, co się wydarza, umożliwiając zarazem powrót i powtórzenie tego, co przykuło naszą uwagę. Tymczasem każda pora roku wydaje się ustanawiać odrębny świat, a nawet więcej — między jedną porą roku a drugą otwiera się przepaść, jakby skałami czasu wstrząsnął gwałtowny geologiczny kataklizm — wielki kanion. „Nie da się zapamiętać zeszłego tygodnia. Przez cały rok przepływa swymi meandrami rzeka Leta, oddzielając jedną porę roku od następnej. Na kilka dni utraciliśmy niebios. W zamian otrzymaliśmy coś na kształt *raju*. Jak z brzegiem oceanu, tak i z powszechnym brzegiem ziemi, latem nie sięgniesz wzrokiem daleko w ocean eteru. Ci, którzy przychodzą na ten świat niczym do wodopoju, by latem zaznać ochłody, nigdy nie ujrzą widoku pięknego, odległego nieba właściwego listopadowi” (*J*, 2, 42).



Trafnie zauważa Daniel Peck, że taka filozofia pór roku przygotowuje grunt pod powstałą dobre osiemdziesiąt lat później refleksję Whiteheada z jej fenomenologią „wydarzenia” (*event*), będącego takim właśnie spójnym uchwyceniem w jednym mgnieniu czasu wielu aspektów rzeczywistości¹¹⁴. „Wydarzenia” to wyłanianie się czegoś, co nabiera konkretnego

¹¹³ L. Buell: *The Environmental Imagination...*, s. 232.

¹¹⁴ W swym *magnum opus* *Process and Reality* z 1929 roku Alfred North Whitehead akcentuje to, że przyzwyczajenia percepcyjno-intelektualne zamykają przedmioty w pewnych stałych formach, uniemożliwiając dostrzeżenie zmiany. Dlatego też rozróżnia dwa pojęcia: *actual entity* i *actual occasion*. Warto przytoczyć stosowny fragment początkowej partii książki Whiteheada: „Thus an actual entity never moves; it is where it is and what it is. In order to emphasize this characteristic by a phrase connecting the notion of ‘actual entity’ more closely with our ordinary habits of thought, I will also use the term ‘actual occa-

kształtu, a samo pojęcie wydarzenia pozwala zachować związek między zmiennością i przechodnością wypadków oraz ich całościowymi konstelacjami. Pora roku jest takim właśnie wydarzeniem, które zachowuje – niczym kalejdoskop – fragmentaryczne pojawienia się przedmiotów, lecz respektując ich odrębność, pozwala je **ująć**, czyli stworzyć ulotny, zmienny całokształt. W tym sensie lipiec jest inny niż listopad. Sama forma dziennika okazuje się pomocna, bo przechowując odpryski świata, tworzy ich zwarte układy. „Dziennik obiecywał, że każda pora roku, chociaż powtarzała się w wielkim kole czasu, dostarczała mu [Thoreau – T.S.] nowych sposobności, by mógł szkicować plan natury w całej jej wielkości”¹¹⁵.


Wielki kanion jest wyrwą w ziemi czasu. Prawdziwie przeżyta (a nie jedynie określona datą w kalendarzu) pora roku stawia nas nie w głębi ładu czasu, lecz na samej jego krawędzi. *Earth* musi stać się *earth-shore*, aby dotarło do nas znaczenie tego, czym jest czas. Nie wystarczy już przekonanie, że czas to proste następstwo poszczególnych chwil. **Filozofia Thoreau to trzęsienie czasu.** Sytuacja graniczna, jaką jest *earth-shore*, nie uwzględnia już myśli o czasie jako o „przejściu”, lecz czyni zeń „przeprawę” na drugi brzeg. Co więcej, przeprawa owa jest nieodwracalna, jest nieuchronną utratą tego, co nie tylko zamknęło się za nami, lecz co znika bezpowrotnie z naszego horyzontu. Jakikolwiek dalszy ruch warunkuje owa utrata – nic za mną, nic przede mną; oprócz konieczności „przeprawy” przez rzekę, która nie bez powodu jest rzeką niepamięci. W samym środku czasu, każdej jego chwili i pory, ciemny nurt niepamięci draży swoje głębokie koryto. Jak u W.H. Audena, „czas nie jest tym, czego pragniemy”, „Czas ma inne życie, które żyje”¹¹⁶. Życie poza mną; życie pozbawiające mnie pamięci.

sion’ in the place of the term ‘actual entity’. Thus the actual world is built up of actual occasions [...]”. A.N. Whitehead: *Process and Reality*. London: The Free Press, 1978, s. 73.


¹¹⁵ D. Peck: *Thoreau’s Morning Work. Memory and Perception in a Week on the Concord and Merrimack Rivers, the Journal, and Walden*. New Haven: Yale University Press, 1990, s. 107.

¹¹⁶ W.H. Auden: *Inny czas*. Przeł. J. Sito. W: W.H. Auden: *Poezje*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1988, s. 117.

Pora roku jest „przeprawą” przez rozpadlinę niepamięci, żegluga, w której trakcie nic poza mną i nic przede mną. W maju (wpis datowany jest na 8 maja 1852 roku) „nie pamiętam” nawet zeszłego tygodnia, w lecie „nie widzę” listopadowego nieba. Wszystko spowija mgła, opar podobny do tego, z którym zmagali się Dante i Milton w swej wizji podziemnego świata: „Ziemia jest teraz błękitna, także pobliskie wzgórza, w tej mgle” (J, 2, 42). A jednak nie wszystko jest stracone, nawet jeśli – jak chce Thoreau – straciliśmy niebiosą (*heavens*). „Przeprawa”, jaką jest pora roku, sytuacja graniczna, wobec której nas stawia, nie otwiera przed nami nicości. Pomimo to, że nic poza mną i nic przede mną, znajduję się w „raju”: *It has been **paradise**, instead*. Owo „w zamian” (*instead*) daje nam do myślenia: trzeba wyzwolenia, uwolnienia człowieka od „niebios”, z ich nauką przygotowanych z góry odpowiedzi, aby świat mógł ponownie stać się „rajem”, w którym człowiek, otoczony „mgłą”, pozostaje zdany na ryzyko swej wyobraźni.



Wyobraźnia ta nie odosabnia człowieka, lecz wiąże z siłami, które choć zepchnięte na margines kultury rządzonej prawami rynku i przemysłu, w dalszym ciągu stanowią żywotne zaplecze myślenia. Zobaczymy za chwilę, jak bardzo zbliży się Thoreau do słynnej tezy Hölderlina, przypisującej poezji moc ustanawiania tego, co wykracza poza nieskończoność morza, które „daje i odbiera pamięć” (*nehmen und giebt Gedächtnis die See*), a nawet poza miłość „otwierającą nam oczy” (*die Lieb' heftet fleissig die Augen*). „Wszelako co się ostaje, ustanawiają poeci”¹¹⁷ – pisze Hölderlin. W *earth-shore* czujemy wiatr znad morza, które „odbiera nam pamięć”, mgła nad wzgórzami Concord ogranicza władzę miłości „otwierającej nam oczy”. Tyle tego, co „utraczone”; ale to, co odnajdujemy w tym „utraceniu”, w tym upadku w nurt Lety, to „raj”, wedle perskiego źródłosłowa „miejsce ogrodzone” (nawet płot podlega „zbawieniu” w myśli Thoreau). To, co odnajdujemy dzięki „utraceniu” niebios, to siła poetyckiego słowa, stanowiąca główny nurt myślenia.



W niedzielę, 25 lipca 1852 roku nad Concord i jej rzekami wstaje piękny ranek. Urodę zawdzięcza nie temu, co widać, lecz przeciwnie – „Ranek

¹¹⁷ F. Hölderlin: *Wspomnienie*. Przeł. A. Libera. W: F. Hölderlin: *Co się ostaje, ustanawiają poeci. Wiersze wybrane w przekładzie Antoniego Libery*. Kraków: Znak, 2003, s. 229.

jest tym wspanialszy z powodu białej mgły, która chociaż nie umiejscowiła się wszędzie, jest niezwykle gęsta nad nizinnymi łąkami [...]" (J, 4, 254). Trzy rzeczy zwrócą uwagę filozofa w tej niezwykle scenerii. Najpierw to, co dobrze już znamy – bezinteresowna daremność wspaniałego spektaklu natury, który pomija obojętność ludzkiego obserwatora („Gospodarze, którzy drzemia jeszcze w ów dzień odpoczynku, jakże niewiele wiedzą o tym wspaniałym przedstawieniu!”). Po drugie, mgła „upłynnia” rzeczywistość, dokonując „przekładu” stałych, lądowych form na mowę morskiego żywiołu i morskich kształtów („Rozglądając się wokół, myślę o morskich potworach i szczątkach statków zaścielających dno”). Po trzecie, mgła uwalnia patrzącego z okowów przyzwyczajęń związanych z pragmatyką wytwarzania i użyteczności: „Jakiś poruszający do głębi ogrom (*vastness*) i spustoszenie (*wasteness*) zarazem, oto co nasuwa się na myśl”.



To także uwolnienie słów. Fragment zapisu z 8 maja 1852 roku przemawia językiem Milтона i odtwarza mit opowiedziany przez angielskiego poetę w jego *opus magnum* z 1667 roku. *Raj utracony* staje się w ujęciu Thoreau rajem „odzyskanym”; dwa wielkie poematy Milтона spotykają się w jednej krótkiej nocy, aby opowiedzieć o tym, że człowiek musi wyzwolić się spod władania „niebios”, pogodzić się z przesłoną mgły oraz odnaleźć siebie w tym „upadku” w krainę tego, co spowite w opar niepozwalający przeniknąć się ludzkiemu spojrzeniu. Thoreau nie jest filozofem harmonii; człowiek jest i pozostanie w pełnym napięciu *polemos* ze światem. Jeśli potrzebuje poezji to, paradoksalnie, jako sposobu myślenia, któremu wzbronione jest szukanie ukojenia w tym-co-było, jak i pokładanie nadziei w tym-co-będzie. Jak u Celana, znika postulat „harmonii”. Teraz (i tu kończy się pewna analogia z *Zaczarowanym fletem*, w którym na końcu opadają wszelkie przesłony) „uznaje się zasłonięcie sensu przez stan oczekiwania, który nie zakłada już z góry zdjęcia zasłony, dojścia do nowej harmonii”¹¹⁸.



Postawienie znaku równości między kalendarzowymi datami i tym, co dokonuje się w przemianie natury, którą przywykliśmy nazywać następstwem pór roku, grozi więc powstaniem i kultywowaniem złej wspólnoty, daty bowiem odgrywają w przypadku czasu taką samą rolę, jaką płoty

¹¹⁸ H.-G. Gadamer: *Poetica...*, s. 85.

odgrywają w naturze. To dlatego to-co-Otwarte, wyznacza topografię myślenia filozofa. Píše z zachwytem o Cape Cod: „Znaleźliśmy się od razu na pozornie bezkresnej równinie, pozbawionej jednego choćby drzewa czy płotu [...]. Zamiast płotów, ziemia tu i ówdzie wznosiła niewielki pagórek” (CC, 47). Płot jako rodzaj ograniczenia stanowi przejaw brutalnej interwencji człowieka w to-co-nie- i przed-ludzkie, jest ostrym odcięciem się i zerwaniem więzi ze światem. Płot nie tylko ogranicza, ale odcina to, co moje, od tego, co twoje, sankcjonując własność jako sposób bycia w świecie. Brnąc przez piaszczysty brzeg, Thoreau zauważa, że pierwszym odruchem zbierających wyrzucone przez ocean drewno jest oznaczenie swojej własności. Oto „instynktowne prawo narodów” (CC, 69) – pisze z ironią.



Hegemonicznej natury tego „prawa” nigdzie nie widać bardziej dramatycznie jak na morskim wybrzeżu. Dramatyzm ów wynika z kontrastu między zapobiegliwością człowieka a tym, co nie- i przed-ludzkie, i co znajduje się we władaniu „dzikości” wkraczającej nagle i zderzającej się z czysto ludzkimi regulacjami administracyjnymi. Nawet obserwując ptaki, Thoreau przyznaje, że sfera tego, co zwierzęce, podlega pewnej gradacji dzielącej byt zwierząt na stojący bliżej człowieka (a zatem podległy jego wpływom i dający się łatwo estetyzować) oraz odległy od sfery człowieka, chociaż z nią sąsiadujący. Właśnie owo sąsiedztwo interesuje filozofa. Oto, co pisze o mewach spotkanych podczas wędrówki pustymi plażami Cape Cod: „Ich natura musi być zasadniczo bardziej dzika, to znaczy mniej ludzka, niż natura skowronków czy rudzików” (CC, 81). Na tych łachach piasku dostrzeże Thoreau paradoks nowoczesnego świata: **nic nie wymyka się władzy własności i produkcji, nawet to, co beużyteczne i jałowe.** Mijając kamień graniczny, Thoreau zanotuje: „[...] nawet ten piach podpada pod jurysdykcję jakiegoś miasta” (CC, 91).



Zatem rozwój nowoczesności nieuchronnie prowadzi do proliferacji środków i znaków służących własności („[...] dzisiaj większa część tej ziemi nie stanowi własności prywatnej, [...] ale nadejdzie dzień [...], w którym stanie coraz więcej płotów” – CC, 341), **a zatem prywatyzacji świata.** Zjawisko to niepokoi filozofa skalą swego oddziaływania. Tworzy fałszywą sferę publiczną, w której ludzie nie są złączeni więzią pozytywną, lecz wyłącznie negatywną: mogą się poruszać jedynie ściśle oznaczonymi korytarzami („stanie coraz więcej płotów, pałapek i innych spo-

sobów wymyślonych po to, aby zatrzymać ludzi na drodze *publicznej*"). Sfera ta ustanawia wyższość prawa ludzkiego nad boskim („wędrowka po powierzchni bożej ziemi będzie musiała oznaczać nielegalne naruszenie własności jakiegoś dżentelmena”). Ostatecznie prowadzi to do zaniku *jouissance*, jakim powinna być sfera bycia razem: „Cieszyć się czymś na zasadzie prawa wyłączności – to wyłączyć się z możliwości prawdziwego cieszenia się” (CC, 341).



Płot „datuje” przestrzeń, zniekształcając ją, tak samo jak data „datuje” historię, wprowadzając do niej elementy obcego ładu. Nie unikniemy granicy, nie ma ucieczki od „płotu”, jak nie można wyzwolić się z „nacięcia” daty. To, co nazywamy sytuacją „graniczną”, uzmysławia nam, że zagrożenie z jednej strony odejmuje nam poczucie czasu (ów „film” całego życia, który przelatuje nam przed oczami w trakcie wypadku), a z drugiej – stawia nas w obliczu konieczności precyzyjnego zaznaczania czasu (Robinson Crusoe zaraz po katastrofie swego statku zaczyna znaczyć dni nacięciami na kawałku drewna). „Poza czasem” – to coraz głębsze zanurzenie się w czasie, coraz wyrazistsze przywiązanie do każdego upływającego dnia. William Blake: „Zobaczyć świat w ziarenku piasku / Niebiosa w jednym kwiecie z lasu / W ściśniętej dłoni zamknąć bezmiar / W godzinie nieskończoność czasu”¹¹⁹. I Jacques Derrida: „Data interesuje nas jako cięcie lub nacięcie, jakie wiersz nosi na swym korpusie, taka pamięć, czasami wiele pamięci w jednej, znamię pochodzenia, miejsca i czasu”¹²⁰.



Kalendarz jest tym, co skupia nas w jedno „my”, podległe regule tego samego datowania. Thoreau dostrzega już to, co dzisiaj – wedle Bernarda Stieglera – stanie się podstawą wszelkiego datowania: podporządkowana zasadzie nieustannego przymusu nowości „kalendarzowość” (*calendarité*) nieuchronnie prowadzi do zredukowania wagi zasady indywiduacji (*une perte d'individuation*¹²¹), a co za tym idzie – do ustanowienia konsumeryzmu wspólnym mianownikiem wspólnoty. Myśl ma teraz znaczenie tylko wówczas, gdy łączy się z pragnieniem ustanowienia powszechnej hegemo-

¹¹⁹ W. Blake: *Wróżby niewinności*. W: *Idem: Poezje wybrane*. Przeł. Z. Kubiak. Warszawa: PIW, 1972, s. 104.

¹²⁰ J. Derrida: *Szibboleth...*, s. 21.

¹²¹ B. Stiegler: *Aimer, s'aimer, nous aimer. Du 11 septembre au 21 avril*. Paris: Galilée, 2003, s. 26.

nii i dominacji. Pisze Michel Serres: „Niedawno mniemano, że ekonomia stanowi infrastrukturę historii, podczas gdy w istocie ekonomia jedynie historię warunkuje. Gdy względy ekonomiczne segmentują czas na krótkie okresy, kultura, której nie da się zamknąć w jakimś określonym czasie, stanowi jedyną i długotrwałą infrastrukturę, bowiem tylko kultura dzięki swej słabości, dysponuje siłą przetrwania”¹²².

Dziennik Thoreau jest zapisem bezgranicznego przywiązania do „miejsca i czasu”, a jednocześnie z wielu not przebija pragnienie porzucenia „miejsca”, oderwania się od „swojego” czasu. To, co istotne, kształtuje się w tym pęknięciu. Filozof, jak poeta, w tym przypadku Celan, wie, że „wiersz nie jest bezczasowy. Zapewne wnosi roszczenie nieskończonościowe, próbuje przebić się przez czas — przezeń, ale nie ponad nim”¹²³. Podobnie, wędrując, stara się zobaczyć nieskończoność horyzontu tego-co-nie- i przed-ludzkie, ale jednocześnie wszędzie dostrzega labiryntowo powikłane grodzenia, ponieważ jako miejsce rozumiemy przecież „relację do granicy, kraju, domu, progu”¹²⁴. A jednak to, co stanowi wartość, wyrasta nie z historii ani nie z pojedynczego przejawu, jakim jest dzieło, lecz właśnie z nieprzyległości, z dysharmonii między nimi. Musimy badać historię jednostek, gdyż to ona odsłoni nam dysproporcjonalność między historią „powszechną”, „grupową”, „narodową” a tym, co istotne.


To zaś, co istotne, jest „wartością”. We wrześniu 1856 roku Thoreau zapisuje: „Gdy w literaturze hinduskiej, na przykład, natkniesz się na *wartość* jakiejś myśli, jakże nieproporcjonalne w zestawieniu z nią wyda się to, co jest odnoszącym się do niej historycznym faktem, wszystkie te »kiedy«, »gdzie« *etc.*, mające opisać to, co właściwie myśl owa oznacza, czym jest dla wyznającej ją sekty wiernych! Wszystko, co zwiemy historią Indii lub świata, zda się na nic, gdy mamy do czynienia z prawdziwą poezją lub natęgniętą myślą, która nie zna daty (*is dateless*)” (*J*, 10, 46). Thoreau niestrudzenie zapisuje 14 tomów swego *Dziennika* nie tylko po to, aby notować przepływ myśli, lecz aby dotrzeć do tego, co jest „wartością myśli” (*value of an idea*); aby przez myśl, lecz nie obok niej, określić i zapisać to, co stanowi jej istotne zaplecze. W tym momencie z myśli opadają daty

¹²² M. Serres: *The Troubadour of Knowledge...*, s. 102.


¹²³ J. Derrida: *Szibboleth...*, s. 52.

¹²⁴ Ibidem, s. 33.


i fakty, myślenie nie dotyczy już samego faktu, jakiejś danej (*datum* to tyle, co „coś”, co jest „dane”), lecz ich „tła”, z którego głębi – tylko przyjmując „ciało” daty – mogą się wyłonić.



Nasze istnienie, jeśli ma się uchronić przed banalnością dostosowania, musi się odwołać do swego „tła”, ontologicznego „zaplecza”. Nasze bycie o tyle ma wartość, o ile nie jest „płaskie”, to znaczy – jeżeli „odstaje” od nieba, dalekiego horyzontu, od którego się odcina. W opowieści o rzecznej odysei niedzielny ranek zaskoczy wioślarzy powietrzem tak „elastycznym i krystalicznym, iż jego efekt był podobny do tego, jaki ma szkło oddziałujące na obraz, to jest nadawał mu aurę idealnej odległości i doskonałości” (*WCM*, 48). „Odległość” (*remoteness*) jest tu słowem, bez którego Thoreau nie mógłby się obejść. Kryje się w nim nie tylko dystans, ale także uwolnienie od tego, co tutaj, *remotus* bowiem mówi, że przedmiot nie jest wyłącznie „tutaj”, chociaż bez owej lokalizacji byłby dla nas nieosiągalny. Być = dać się ująć jako „tutaj” i „gdzie indziej”. Respektując „tutaj”, umieć dostrzec więzy łączące przedmiot z tym, co znajduje się poza nim. **Być nie w domu, lecz zawsze na horyzoncie. Odległe.**



Thoreau płynie łodzią wzdłuż płaskich brzegów rzeki Concord, lecz pytanie, które stawia, wykracza daleko poza fluwialną scenerię. „Dlaczego nasze całe życie i jego sceneria nie miałyby być tak piękne i wyraźne (*distinct*)? Naszym egzystencjom brakuje odpowiedniego tła (*background*). Powinny one, jak życie anachorety, przynajmniej tak rzucać się w oczy, jak na pustyni czyni to złamany trzon kolumny lub rozpadający się kurhan na tle bezkresnego horyzontu. To, co obdarzone charakterem, zawsze zapewnia sobie ten przywilej, a w rezultacie odróżnia się i odcina od tego, co bliskie, niezależnie czy to osoby czy rzeczy” (*WCM*, 48). Bytujemy więc do tego stopnia, do jakiego odcinamy się, odróżniamy od tego, co „bliskie”, które to określenie należy odnieść do sfery przestrzeni i emocjonalności. **Być – to znajdować się w opustoszałym świecie w relacji do horyzontu.** Świat pustynnieje (*desert*), gdy dociera do mnie fakt bycia; rzeczywistość skrupulatnie gromadzonych przedmiotów opada ze mnie, pozostaje tylko bezkresny horyzont (*limitless horizon*). Wszystko się oddala.



Oddalenie, o którym mówimy, będąc jednocześnie odsunięciem i uwolnieniem (*remotus*), umieszcza afekt w kole niespełnienia. Miłość jest niczym innym, jak relacją, w której ten/ta Bliski/a musi zostać oddalony/a, mogę bowiem kochać jedynie, gdy przebiję się przez trywialność bytowania, a to zdołam uczynić, jak wiemy, tylko za cenę oddalenia. Powiedzieć komuś „moja kochana” – to wyznać „moja odległa”, „moja poza zasięgiem”. Człowiek żyje i kocha tylko to, co na „bezkresnym horyzoncie”. Henry wiosłuje leniwym nurtem Concord, a jego myśl wędruje do Ellen Sewall, „którą kochał i stracił; nikt nigdy jej nie zastąpił”¹²⁵. Ale przecież na tym właśnie polega miłość: na stałej i nieuchronnej utracie, wszak uczucie – to zwycięskie wkradanie się dali między mnie i ciebie. „Kiedyś na tej samej rzece płynęła moją łodzią pewna dziewczyna, a zatem towarzyszyli jej niewidzialni stróżowie; gdy siedziała na dziobie, między sternikiem a niebem była tylko ona” (*WCM*, 49). Michel Serres: „Aby napisać prawdziwą książkę [...], trzeba doświadczyć surowości pustyni, bez żadnej innej ochrony prócz nieba i horyzontu”¹²⁶.

Dramat uczucia w sytuacji, w której nasze życie wymyka się utartym koleinom. Miłość jest najsilniejszą więzią, lecz ci, których łączy, muszą być coraz bardziej oddaleni, bowiem tylko wtedy będą wyraziści i prawdziwi, a przecież tylko „prawdziwi” warci są miłości, bo miłość tych, którzy „udają”, jest udawaną miłością. Ukochana jest kształtem rysującym się na horyzoncie „nieba”, a Henry jest tak odległy, że w pewnej chwili znika z łodzi – „towarzyszyli jej niewidzialni stróżowie”. W wierszu Williama Channinga, który Thoreau zaraz przytoczy, jakby usuwając się na bezkresny horyzont także w sferze pisma („Trudno jest żyć bez pożyczki”, ważne zdanie z *Waldenu*, do którego jeszcze wrócimy), kobieta będzie nie tylko odległa, ale także „pięknie wolna” (*beautifully free*); przypomnijmy – *remotus* to tyle, co „daleki”, ale także „uwolniony od czegoś”. Miłość rzuca kotwicę w samotności. Anachoreta, *anchorite*, to samotnik, który w samotności najgłębiej wiąże się z ludźmi. *Anchorite* kotwiczony (*anchor*) się w świecie znacznie mocniej niż człowiek tłumu.

¹²⁵ R. Gross: 'That Terrible Thoreau'. Concord and Its Hermit. In: *A Historical Guide to Henry David Thoreau*. Ed. W. Cain. Oxford: Oxford University Press, 2000, s. 185.

¹²⁶ M. Serres: *The Troubadour of Knowledge...*, s. 59.

Wszystkie daty pieczołowicie utrwalone w *Dzienniku* są więc „nacięciem” w tym sensie, że oddalają nas od konkretnego miejsca i czasu, do których zapisania zostały powołane. Wszystkie te cyfry oznaczające dni, miesiące i lata, czasami nawet kurczowo trzymające się godziny („O piątę po południu, trzynastego września 1853 roku, opuściłem Boston na pokładzie parowca płynącego do Bangor” — *MW*, 109) w jakimś sensie muszą „unieważnić” siebie, wycofać się, **ująć sobie czasu i miejsca**, aby mogły wypełnić misję, jaką przeznaczył im filozof. Są datami, w których to, dla czego miały być „domem”, podlega „ekspulsji, transferom, denaturalizacji, pozbawieniu obywatelstwa”¹²⁷. Nic już nie jest ani „na miejscu”, ani w „swoim czasie”. Gdy Thoreau dystansuje się (jak by powiedział Dilthey na wzór „Carlyle’a, Emersona, Ruskina, Nietzschego”¹²⁸) od filozofii jako akademickiej nauki („W dzisiejszych czasach istnieją profesorowie filozofii, a nie filozofowie” — *W*, 36), jego sposób traktowania dziejów odżegnuje się od studium historii (Nietzsche) monumentalnej czy antykwa-rycznej.

Z jednej strony rzeczywistość podlega kształtowaniu przez owo „instynktowne prawo narodów”, którego przejawem najbardziej uderzającym jest wszelkiego rodzaju granica. Dla Thoreau jest ona zawsze granicą radykalną: nie tylko odgradza jedną ludzką własność od drugiej, lecz przede wszystkim odłącza to, co ludzkie, od jego koniecznego, choć usuwanego w cień i zapominanego nie- i przed-ludzkiego zaplecza. „Zabawne, gdy patrząc z okna, widzę, jak trzuci się człowiek, dzieląc i ogradzając swoją dziedzinę. Bóg pewnie uśmiecha się, spoglądając na te żalosne płoty, które wszędzie beładnie przecinają ziemię” (*J*, 1, 320). Płot oznacza zawężenie naszego spojrzenia i zepchnięcie nas w podróż utartą koleiną. Ogrodzenie tyleż wytycza i ogranicza naszą wędrówkę, co stanowi zaporę dla naszego spojrzenia, utrudniając mu ruch w stronę głębi. „Kto jedzie, trzymając się bitych traktów, bada głównie płoty” (*MW*, 112) — pisze Thoreau w trakcie swej podróży do Maine. Co najważniejsze — płoty nie tylko oznaczają własność, lecz przede wszystkim narzucają nam kierunek ruchu.

¹²⁷ H. Cixous: *Jacques Derrida As a Young Jewish Saint*. Transl. B. Bie Brahic. New York: Columbia University Press, 2004, s. 5.

¹²⁸ W. Dilthey: *O istocie filozofii*. Przeł. E. Paczkowska-Łagowska. Warszawa: PWN, 1987, s. 47.

W ten sposób przestrzeń traci to, co w niej najistotniejsze: wrażenie dali i odległego horyzontu, stając się sekwencją gwałtownych i niespodziewanych zwrotów, które nie zmieniają jednak wyglądu świata, lecz jedynie zmuszają nas do ruchu w określonym kierunku. Przestrzeń dla naszego spojrzenia i ciała staje się obejmującym je labiryntem. Skomentowawszy ze znanstwem różne rodzaje płotów, filozof stwierdza, że wszystkie one „w trakcie drogi do jeziora szły o krok przed nami, kręcąc się zygzakowato i skacząc jedno przez drugie” (MW, 112). Thoreau nie proponuje ani likwidacji własności, ani zniesienia jej administracyjnych oznaczeń; stawką jego filozofii jest usunięcie tychże z pierwszego planu naszego życia i pola widzenia. Stanowi to odpowiednik Emersonowskiego postulatu dotyczącego roli państwa. „Im mniej państwa, tym lepiej” – pisze Emerson. Im mniej śladów oznaczenia własności w naturalnym krajobrazie, im dyskretniejsza jest w nim obecność człowieka i jego instytucji, tym bliżej nam będzie do autentycznego doznania miejsca w duchu wolności.



Przemiana polityki w filozofii Thoreau opiera się na założeniu pojawiania się takiej „wolnościowej” polityki natury, która nie ujarzmiając brutalnie świata, nie zamieniałaby go na „suchą wiedzę” (*dry knowledge*) wpisów do ksiąg wieczystych. Rzecz tym bardziej interesująca, że Thoreau jako wykwalifikowany i ceniony mierniczy musiał doskonale znać nie tylko swoje rzemiosło, ale także prawne konsekwencje dokonanych pomiarów, wytyczających granice własności. Aby ocalić miejsce przed wprowadzeniem go do czysto ludzkich kategorii, filozof będzie dążył do stworzenia specyficznej mentalnej mapy terenu, w której szacunek wobec miejsca przejawia się nie w zewnętrznych sygnałach, lecz w historii wszelkich zmian, jakim podlegało dane miejsce. Obecny stan posiadania jest więc tylko wtedy ważny, gdy stanowi efekt kumulowania się wcześniejszych zmian; w ten sposób własności zostaje podwójnie nadany bardziej „dyskretny” *modus vivendi*: wycofane zostają jego zewnętrzne symptomy (na przykład płoty), a świadomość zmian właścicielstwa destabilizuje poczucie trwałości posiadania.




Who restricts knowledge: Some say
It is the decay of the middle class
Making an impossible moat between the high
And the low where
The life once flourished...

W.C. Williams: *Paterson*


„Dokonywałem ostatnio tak dokładnych i szczegółowych pomiarów lasów wokół Walden, że teraz mam w głowie (*in my mind's eye*) ich mapę — niczym na papierze — pokazującą poszczególne działki leśne, a wędrując lasem, jestem świadomy, że w każdej chwili przechodzę z obszaru jednego właściciela do drugiego” (*J*, 10, 233) — pisze Thoreau w styczniu 1858 roku. Z jednej strony ten stan rzeczy jest powodem obaw, że „sucha wiedza” mierniczego może położyć się cieniem na wyobraźni (*imagination and fancy*), czego efektem będzie wyparcie poczucia „dzikości” (*wildness*) i „pierwotnej żywotnej energii” (*native vigor*). Jeżeli świat nowoczesny jest światem „wtórnej” energii, rzeczywistością jakby „z drugiej ręki”, w której to-co-ludzkie, zastąpiło to-co-nie- i przed-ludzkie, wyprawa do lasów Maine zetknie nas z krainą, w której „nic nam nie przypomina, że pustkowiem, które przemierzamy, jest jednak własnością jakiegoś farmera, którego dalecy przodkowie od pokoleń saniami zwozili drzewo z lasu na opał [...]” (*J*, 10, 234).

A jednak rzecz nie w dychotomicznych przedstawieniach świata, w których role zostały skrupulatnie rozdzielone. Thoreau jest daleki od nostalgicznej utopii, podsuwającej pomysł odzyskania w stanie nienaruszonym owej całkowitej „dzikości” i „pierwotnej żywotnej energii”. Wyobraźnia, o której losy lękał się filozof, nie jest siłą pozwalającą na oderwanie się od świata; przeciwnie — jej działanie polega na umożliwieniu kontaktu między tym-co-ludzkie, a tym-co-nie- i przed-ludzkie. Inaczej mówiąc, wyobraźnia jest wyobraźnią społeczną („socjologiczną”, jak powiedziałby Wright Mills) i ma pogodzić biografię jednostki (z całym właściwym jej ograniczeniem) z historią (horyzont tej zaś jest niezwykle szeroki). Dlatego Thoreau, filozof społecznej wyobraźni, dąży do tego, aby miejsce ujmować w całym rozmachu jego zmian, których miarą są ludzkie ustalenia i interwencje. **Uświadamiając sobie historię miejsca jako historię losów jednostek przekazujących je sobie z rąk do rąk, ograniczamy hegemonię statycznego w swej naturze prawa.**

Żaden człowiek nie ma więc w istocie absolutnego i kompletnego „prawa” do określonego kawałka ziemi. Jego posiadanie jest jedynie ogniwem w długim ciągu przemian, obejmujących także prawo własności. Aby ocalić to-co-nie- i przed-ludzkie, Thoreau dąży nie do odrzucenia ludzkiej kultury, lecz do stworzenia dynamicznej koncepcji prawa, co pozwala na przyjęcie innego spojrzenia na kwestię własności. Staje się ona teraz stanem, w całym znaczeniu tego słowa „przejściowym”; pod aktem własności drzemą siły wielkiej przemiany, które wcześniej czy później doprowadzą do zmiany właściciela. Dlatego nie zdziwi nas, że to historia pustkowi otaczających Concord (*this Concord wilderness*) jest szczególnie bliska filozofowi: „Jak wiele testamentów ją opisuje, odnosi się do jakiegoś osobliwie dzikiego zakątka, mówi o tym, jak przeszedł z rąk Cole’a w ręce Robinsona, a później z rąk Robinsona w ręce Jonesa, a potem, z upływem lat stał się własnością Smitha!” (*J*, 10, 234). **Aby zbliżyć się do owego nie-ludzkiego przestrzeni, trzeba poznać ludzką, arcy-ludzką historię jednostek ją zamieszkujących.**




Jakkolwiek ostro przemawiałby Thoreau przeciwko swoim czasom i swemu społeczeństwu, zawsze powróci do jednego i drugiego. Nie jest odludkiem — to już wiemy („Myślę, że lubię towarzystwo w takim samym stopniu, w jakim lubi je większość ludzi” — *W*, 157). Stara się wyprowadzić nas poza kategorie człowieczego świata, ale nie ma złudzeń co do możliwości zrozumienia rzeczywistości tak, by nie ujmowały jej ludzkie kategorie. Na swój sposób ogłasza „koniec człowieka” zniewolonego własnymi decyzjami (ludzie „zgromadzili śmiecie i nie wiedzą, jak je spożytkować albo jak się ich pozbyć, skutkiem czego zakuli się we własne złote czy srebrne kajdany” — *W*, 38), lecz jednocześnie wie, jak Derrida w eseju o „końcu człowieka”, że nie ma żadnego zewnątrz, które dostarczyłoby nam podstawy do przeprowadzenia jednoznacznej krytyki obecnego stanu rzeczy i zastąpienia go czymś radykalnie odmiennym. **Przewrotny humanizm Thoreau: obronić człowieka w imię ciemnego, nie-ludzkiego „zaplecza” bycia.**




Dwa określenia wymagają uwagi. Po pierwsze, „z upływem lat” (*in course of years*), ponieważ rozbija tę osobliwą koncentrację, owo „stwardnienie”, „zeskorupienie” czasu właściwe prawu i jego administracyjnym konsekwencjom. Wszak prawo wydaje wyroki „na zawsze”, księgi nazywają się „wieczyste” mimo śmiertelnej natury tych, którzy dawno odeszli,

a których nazwiska wciąż widnieją na kartach praw własności pod sankcją „wieczystości”. „Z upływem lat” mówi nam o tym, że czas wyjada od środka i niszczy to, co prawo chciało uczynić wiecznotrwałym. Po drugie, „przypomnienie”. Odwiedzając Maine, Thoreau napisze, że tamtejsze lasy, znacznie surowsze i pierwotne, „nie przypominają o tych sprawach [tytułu własności – T.S.]” (J, 10, 234). Lecz rozwijając zapiski *Dziennika* w książce poświęconej wędrownikom po Maine, Thoreau, miłośnik „dzikiej” natury, ofiaruje nam zaskakujące wyznanie: „A jednak z ulgą wróciłem do naszego gładkiego, a mimo to różnorodnego krajobrazu [...]” (MW, 203). **Pewien stopień „gładkości” historii jest niezbędny, aby móc wyjrzeć za jej kraniec.**



Historia może odegrać tę rolę jedynie jako dzieje jednostek. Nie sposób wyabstrahować człowieka z jego społecznego świata, każdy ruch jednostki w jakiejś mierze przyczynia się do tworzenia i modyfikowania społecznego ładu. Ale Thoreau stara się dojść do punktu, w którym jednostka znacznie pojmować dzieje nie jako „podbój” natury, w którym człowiek odgrywa główną rolę, lecz jako proces wycofywania się człowieka. Joan Burbick nazywa tę wizję dziejów „historią alternatywną”, ponieważ zwyczajową historię rozwoju amerykańskiej wolności zastępuje historią natury, która teraz znajduje się w centrum uwagi¹²⁹. Michel Serres mówi wprost: „Myśl zaczyna się od momentu, w którym pragnienie zostaje oczyszczone z tendencji do dominacji”¹³⁰. **Zwrot w stronę natury jest przede wszystkim odwrotem od wyżej zorganizowanych jednostek życia społecznego; filozof nie kryje bowiem, że źródła wspólnoty znajdują się w pojedynczym człowieku. „Narody! Czym są narody? Tatarzy! I Hunowie! I Chińczycy! Kłębą się jak robactwo. Historia na próżno stara się ich zapamiętać. To z braku człowieka mamy tylu ludzi. Tylko jednostki zaludniają świat”** (J, 2, 188).




¹²⁹ Patrz J. Burbick: *Thoreau's Alternative History*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1987.

¹³⁰ M. Serres: *The Troubadour of Knowledge...*, s. 121.


Ukazać ohydę i bezkształtność w zestawieniu z la-
tyńskim światem, brudnowatość w zestawieniu
z stuzmysłową i leśną duszą Thoreau.

Stanisław Brzozowski: *Pamiętnik*

I jeszcze drugie słowo, którego nie możemy pominąć: „pamięć”, a właściwie — dokładniej rzecz ujmując — „przypominanie”. Myśl Thoreau ma swoje ciemne światło: dąży do odzyskania relacji z tym-co-nie-i-przed-ludzkie, ale jednocześnie konstatuje, że owa relacja może zajść tylko tam, gdzie człowiek zaznaczył już swoją historię. Nie-ludzkie musi przemówić językiem ludzkiej kultury, choćby nawet zamieniając go w ledwie artykułowane, ledwo przeczuwalne szумы. Lasy Maine nie tyle obywają się bez ludzkiej obecności (ta bowiem zaznaczona jest na mapach informujących, iż „Państwo obdarzyło jakąś akademię tym oto kawałkiem ziemi” — *J*, 10, 234), ile unieważniają ją przez całkowite usunięcie jej śladów z pola widzenia („[...] nazwy nie narzucają się wędrowcowi, nie widzisz bowiem niczego, co przypomniałoby ci o tej akademii” — *J*, 10, 234). Myśl Thoreau konstruuje się w szczelinie pomiędzy „zapomnieniem” (właściwym temu-co-nie-ludzkie) a „przypomnieniem”, bez którego człowiek nie potrafi się obejść.



Thoreau, jak widzieliśmy, „z ulgą” powróci do cywilizowanego Concord, a powrót ten jest podróżą do „przypomnienia”. W pustkowiu wokół rodzinnego miasta „zmieniały się granice działek, wielokrotnie zmieniały się znaki wypalane na korze drzew. Tutaj [w Maine — T.S.] nic nie przypomina ci o tych wydarzeniach” (*J*, 10, 234). Aż dwukrotnie w obrębie pięciu linijek napotykamy *remind*, czasownik mający nazwać skomplikowany proces splatający w jeden węzeł historię ludzką, pojmowaną jako gęsta tkanina indywidualnych biografii, z przekraczaniem ludzkich miar czasu i historii. To swoista *anamnesis* będąca stanem, „do którego dąży życie, a którego nigdy w pełni nie osiągnie, chyba że umknie poza granice ziemskiej egzystencji”¹³¹. „Przypominanie” nie jest więc neutralnym aktem przywołania dokumentu, postaci czy daty w celu praktycznego ich wykorzystania; owszem, rozpoczyna się od tego, lecz szybko pokonuje to, co jednostkowe i czasowe, stawiając nas wobec tego, co wykracza poza miary dat i indywidualne biografie.



¹³¹ R. K u h n s: *Structures of Experience. Essays on Affinity between Philosophy and Literature*. New York: Harper Torchbooks, 1970, s. 112.

Moglibyśmy zatem powiedzieć, że tak jak de Tocqueville, który jedzie do Ameryki, aby zobaczyć tam „więcej niż Amerykę”¹³², Thoreau wraca do Concord, aby przeżywając losy poszczególnych elementów przestrzeni związane z dziejami jednostek, dostrzec w nich więcej niż ludzką historię. Ponieważ (1) jego wersja *anamnesis* różni się od klasycznego, greckiego rozumienia tym, że nie dąży do opuszczenia granic ziemskiej egzystencji, Thoreau zatrzymuje spojrzenie na drzewach, ptakach, nurcie rzeki, jakości i kolorycie światła słonecznego, oraz ponieważ (2) jego myśl rodzi się przy/na brzegu „zapomnienia”, „przypominanie” jest aktem, w którym następuje zetknięcie wysublimowanej ludzkiej historii w jej abstrakcyjnym porządku (akty prawne, tytuły nadania i własności) z konkretem surowego doświadczenia, nieuznającego owego abstrakcyjnego ład. „Pamięć to złożona umiejętność, która – gdy spełnia się w akcie *anamnesis* – zależy od naszej wrażliwości na bezpośrednie i najbardziej pierwotne doznania”¹³³.

W tym doświadczeniu człowiek do pewnego stopnia wymyka się historii, ale nie jest to „ucieczka”, lecz wnikięcie w twarde warunki dziejów. „Przypominanie” nie sprowadza się do zapomnienia historii, lecz jest jej prze-myśleniem polegającym na związaniu jej z tym, co nie- i przed-ludzkie, a co stanowi jej ciemne, acz konieczne zaplecze. Tak o tym pisze Thoreau po powrocie z Maine: „Jeśli idzie o stałe zamieszkanie (*permanent residence*), zda mi się, iż nie może być nawet porównania między tym [Concord – T.S.] a pustkowiem (*wilderness*), niezależnie od tego, że to ostatnie jako zasoby i zaplecze (*background*) stanowi surowiec dla całej naszej cywilizacji” (MW, 203). Botaniczne ekspedycje Thoreau są wypadami antropologa poszukującego początku, antenatów, „zaplecza” obecnej kultury, w nadziei że płynąca z tego odkrycia nauka będzie nie tylko doświadczeniem epistemologicznym, ale okaże się przydatna w ocaleniu współczesnego społeczeństwa. Stąd konieczność „przypomnienia”: „Pomimo tego pustkowia trudno było mi pozbyć się skojarzeń z ludzkimi osadami” (MW, 266).

Thoreau, jak Nietzsche, podda krytyce historię „monumentalną” i „antykwareczną”, i jak Wright Mills sto lat później, zda sobie sprawę, że histo-

¹³² A. de Tocqueville: *O demokracji w Ameryce*. Przeł. M. Król. Warszawa: PIW, 1976, s. 36.

¹³³ R. Kuhns: *Structures of Experience...*, s. 114.

ria nie jest ani mechanicznym katalogowaniem dat, ani upajaniem się postępem wyznaczonym rozwojem osiągnięć techniki. Autor *Waldenu* nie należy do tych badaczy społecznych, którzy próbują „wycofać się z historii, uciekając się do zbędnego formalizmu Pojęcia i techniki”¹³⁴. Zwrot w stronę natury jest zwróceniem się w stronę historii, niebędącej ani „Pojęciem”, ani „techniką”, lecz stanowiącej „zaplecze” wszelkiego pojęcia i wszelkiej techniki. Jak Walter Benjamin, Thoreau będzie chciał uprawiać refleksję „pod włos historii”. Historia staje się wówczas rodzajem *anamnesis*; przestaje być jedynie zbiorem „faktów” i „świadczeń”, a „przypomnienie” sprawia, że to, co historyczne, nie polega już, jak zazwyczaj, na wydobywaniu na światło poszczególnych wydarzeń i dat, lecz przeciwnie – na ich „zanurzaniu” w tym, co Kuhns nazywa „pamięcią i wielkim dziedzictwem sensorium, jakim jesteśmy obdarzeni, a które jest początkiem życia”¹³⁵.


Z tej perspektywy poznanie nie jest jednoznacznym porządkowaniem sceny świata, lecz osobliwym i niewyraźnym światłem, rozbłyskującym w ciemności pustkowi, stanowiących niezbędne zaplecze wszelkiego blasku. Podczas podróży rzeką Allegash, rozpoczętej – jak notuje z właściwą sobie precyzją Thoreau – „w poniedziałek, 20 czerwca, 1857 roku” (MW, 206), filozof dostrzeże w lesie dziwne światło, najprawdopodobniej efekt wilgoci osadzającej się wśród próchna i pleśni starego boru. „Nie przypuszczałem, że to pustkowie ma dla mnie takie światło rozbłyskujące w ciemności” (MW, 237) – to wyznanie jest nie tylko wyrazem zdziwienia stanowiącego początek „ekstra-waganckiego” myślenia, lecz przede wszystkim wskazuje, że myślenie owo pozostaje w niezwykle silnej relacji z miejscem. Myślenie należy do miejsca, tu musimy jednak zachować wielką ostrożność: „do” w tym przypadku nie oznacza w żadnej mierze stosunku własności (jak w zdaniu „książka należy do mnie”), lecz współuczestniczenie, silne poczucie wspólnoty myśli i miejsca.

Owo współuczestniczenie powstaje w wyniku troski, z jaką ogarniam świat, ta zaś rozpoczyna się od uważnej i życzliwej obserwacji świata. O trosce tej, jak słusznie zauważa Kuhns, pisał już Platon jako o głównym


¹³⁴ W. Mills: *Wyobrażenia socjologiczne*. Przeł. M. Bucholc. Warszawa: PWN, 2008, s. 251.

¹³⁵ R. Kuhns: *Structures of Experience...*, s. 116.

powołaniu duszy: „Każda dusza sprawuje rządy nad wszystkim, co jest nieożywione. Ona zaś okrąża całe niebiosy, zjawiając się raz w jednej, drugi raz w innej postaci”¹³⁶. Dusza sprzeciwia się temu, aby człowiek „znał naturę tylko jako rabuś” (*robber*) (W, 183), a zatem zabiega o ustanowienie pewnej wspólnoty opartej nie na zniesieniu różnicy między człowiekiem a naturą, lecz na **doznaniu życia na pograniczu, na krawędzi; ta topografia pozwala na przeżycie różnicy nie jako wezwania do podboju** (a zatem zniesienia tego, co odmienne, „przetłumaczenia” tego, co inne, na mój własny język), **lecz serii zdumiewających objawień**. Różnica tak rozumiana „daje do myślenia” i tworzy rozumną wspólnotę człowieka oraz świata. Wspólnota taka jest specyficznym sposobem zamieszkiwania w świecie.



Tak też napisze Thoreau, z podziwem obserwując Indian, którzy „przebywają na dworze o każdej porze dnia i roku, w miejscach nieuczęszczanych przez białego człowieka” (MW, 237). Efektem tego trybu zamieszkiwania jest przeżycie różnicy jako serii odsłonieć ciemnego „zaplecza” nie- i przed-ludzkiego: „Natura musiała dokonać dla nich tysięcy objawień (*revelations*), które dla nas wciąż pozostają tajemnicą” (MW, 237). Aby uczestniczyć w owych „objawieniach”, odsłonięciach świata, niezbędne staje się szczególne doświadczenie zamieszkiwania jako odnowienia różnicy – świat jest „domem”, wspólnotą nie z tym, co „domowe” i znane, lecz z radykalnie innym: „Wierzyłem, że lasy nie są pozbawione mieszkańców, lecz że aż gęsto w nich od duchów zacnych (*honest*), tak jak i ja bywam zacy, że lasy nie są pustą izbą, w której chemia sama wykonuje swoje prace, lecz domem zamieszkałym przez wielu – i przez kilka chwil czułem, iż tworzymy razem jakąś wspólnotę (*fellowship*)” (MW, 238).



Fellowship jest wspólnotą, w której panuje równowaga między wysoce zestereotypizowanym sposobem oglądu rzeczywistości i zawiadywania nią a działającą na nią od wewnątrz siłą, która ukazuje rzeczywistość nie w jej rozpoznawalnych, lecz przeciwnie – w zaskakujących kształtach. Mądra wspólnota lokuje się w świecie łamiących oczekiwania „objawień” (*revelations*), nie zaś potwierdzeń tego, co oczekiwane (*particular route* i *beaten track*). Komentując przyjęte sposoby społecznego kontaktu, Thoreau pyta: „Po cóż spotykać ludzi, których nigdy naprawdę nie widzisz, i których nie widzą ciebie? Podejrzewam, że jest rzeczą konieczną, abyśmy

¹³⁶ Platon: *Fajdros*. Przeł. L. Regner. Warszawa: PWN, 1993, s. 30.

wreszcie siebie zobaczyli" (J, 3, 116). Trzydzieści lat po śmierci Thoreau Charles Sanders Peirce publikuje głośny tekst *Evolutionary Love*, z którego wysokości możemy spojrzeć na myśl autora *Waldenu*. Rozważając idee Darwina, Peirce rozróżni trzy odmiany ewolucji, które wraz z odpowiadającymi im sposobami myślenia nazwie „tychastyczną”, „anankastyczną” i „agapastyczną”. Ten ostatni tryb widzenia świata będzie bliski Thoreau i jego koncepcji wspólnoty.



Tychastyczne (*tychastic*) myślenie polega na powstaniu niewielkich, przypadkowych w gruncie rzeczy modyfikacji zwyczajowo przyjętych pojęć, które to modyfikacje same wkrótce wykazują tendencję do tworzenia kolejnych przyzwyczajzeń. W fazie anankastycznej (*anancastic*) tworzą się nowe idee, lecz te są w zupełności zdeterminowane konkretnymi zewnętrznymi lub wewnętrznymi przyczynami. Myśl agapastyczna (*agapastic*) przyjmuje nowe idee nie jako całkowicie przypadkowe (jak w fazie tychastycznej), ani też jako wynik przewidywalnych działań (to charakterystyczne dla myślenia anankastycznego), lecz na skutek „siły przyciągania samej idei, której natura jest antycypowana mocą współ-czucia, zanim stanie się własnością rozumu”¹³⁷. Pierwszą konsekwencją tego stanu jest zmiana w charakterze „zbiorowej osobowości” (*collective personality*) wspólnoty, której uczestnicy zostają objęci „silną więzią współ-czucia” (*powerfully sympathetic connection*), wykraczającą poza czysto rozumowe zdolności każdej jednostki (*private understandings*).



Wspólnota jest więc oparta na więzi, której racjonalne sposoby funkcjonowania oraz regulowania relacji społecznych i ekonomicznych pozostają w związku z „zapleczem” pozaracjonalnym (co nie znaczy – „irracjonalnym”). Pozwala to na **ujęcie** (właśnie „ujęcie”, a nie po prostu „zrozumienie”) rzeczywistości jako labiryntu zaskakujących, prowincjonalno-peryferyjnych pojawień raczej niż wyłącznie przewidywalnych i centralistycznie pomyślanych urbanistycznych przebiegów. „Im głębiej zanurzasz się w te lasy” – pisze Thoreau ze swej wędrowki w Maine – „tym rozumniejsi i w pewnym sensie mniej miasteczkowi (*less countrified*) wydadzą ci się ich mieszkańcy; pionier zawsze bowiem był wędrowcem [...], odległości, z którymi obcuje, są większe, toteż jego wiadomości bardziej ogólne i da-

¹³⁷ Ch.S. Peirce: *Evolutionary Love*. In: *Essays in Philosophy*. Ed. H. Peterson. New York: Pocket Library, 1960, s. 248.

lej sięgające niż mieszkańca miasteczka (*villagers*)” (MW, 29). Ujęcie świata opiera się tu na agapastycznej więzi z tym, co „odległe”, a więc z tym, co wykraczając poza rozumowe zdolności jednostki, wciąga ją w relację, która za pośrednictwem tego, co odległe, czyni bliźniego „bliskim”.

Ten swoisty „objazd” przez odległość i inność jest nieodzowny, gdyż bez niego wspólnota pozostanie na poziomie tego, co swojskie, co owocuje nieznośnym poczuciem wyższości wobec wszystkiego, co obce. Konsekwentnie Thoreau zmierza do tezy, iż prawdziwie mieszka ten, kto mieszka w poczuciu, że jego zamieszkiwanie wspiera się na fundamencie tego, czego nie może pomieścić żaden dom. Z jednej strony człowiek rozumie świat przez fakt zamieszkiwania, to, co niezamieszkałe, wydaje mu się niepojęte („Trudno wyobrazić sobie region niezamieszkały przez człowieka” — MW, 91); z drugiej — zamieszkiwanie to będzie prawdziwe tylko wtedy, gdy pozostanie we współ-czującej (*sympathetic*) relacji z tym, co „dzikie” i czego nie ogarniają żadne mury. **Akceptację tego faktu nazywamy w naszych rozważaniach ujęciem.** Dlatego Thoreau napisze: „A jednak nie zobaczymy czystej Natury dopóty, dopóki nie ujrzymy, jak jest przepastna, ponura i niehumanitarna, choćby nawet chodziło o naturę w środku miasta” (MW, 92).

To „choćby” (*though*) jest tu kluczem do wszystkiego, bowiem umożliwia Thoreau poruszanie się po obu trajektoriach myślenia jednocześnie. Odległość, o której tyle pisze filozof (jakby zapowiadając Nietzscheański „patos odległości”), rozdzielenie, rozsuniecie, będące nieuniknionym warunkiem bycia i wszelkiej relacji (a Ellen Sewall, podobnie jak Regina Olsen w przypadku Kierkegaarda, dopowiada tu jeszcze swoją historię) — wszystkie te określenia mieszczą się w owym „choćby”, które jest ostrzem procesów dekonstruujących wszelką stabilizującą świat refleksję. Natura pozostaje „dzika”, **choć** usytuowana jest wśród miejskich murów; ale i odwrotnie — jest „ludzka” nawet wtedy, gdy pozostaje daleko od miast i osad. A w następnym zdaniu czytamy, że „natura była tam [w lasach Maine — T.S.] czymś dzikim i straszliwym, chociaż (*though*) pięknym”. Nic nie mieści się w swoich granicach, a jednak jest do tych granic ostatecznie i bezwarunkowo — chciałoby się rzec: „bezgranicznie” — przypisane. **Bezgraniczna granica i ograniczona nieograniczoność** — oto propozycja Thoreau.

The giant in whose appertures we
Cohabit, unaware of what air supports
Us — the vague, the particular
No less vague


W.C. Williams: *Paterson*

Nawet gdy to-co-nie- i przed-ludzkie, święci swój, zdawałoby się, „bezgraniczny” triumf, *limes* nieuchronnie musi powrócić, albowiem tylko tak, tylko przywołując rozmaite wersje „terminusa”, człowiek może odnieść się do świata. Przemierzając mroczne bory w drodze na szczyt Ktaadn, filozof doświadcza najbardziej surowej materialności przed-ludzkiego świata, której pierwotność sięga daleko poza podstawowe — zdawałoby się najbardziej archaiczne — ludzkie kategorie relacji: „Była to Ziemia, o której dochodziły nas słuchy, uczyniona z Chaosu i Prastarej Nocy [...]. Materia, bezmierna i groźna (*Matter, vast, terrific*), nie Matka Ziemia, o której słyszeliśmy, nie, co byłoby uczynione po to, aby człowiek mógł po niej stąpać lub spocząć w jej wnętrzu; nie, byłoby nadmiernym spoufalaniem się złożyć w niej swoje kości — był to dom, dom Konieczności i Losu” (*MW*, 92). Ale nawet w tym zdaniu, w którym przekroczone zostają wszelkie ludzkie miary, to, co jeszcze ocieka wodami Chaosu i Nocy, jest już „domem” (*home*).


Chociaż (nie sposób uciec przed tym słowem umożliwiającym wszelkie myślenie „ekstra-waganckie”) „dom” nie jest domem człowieka, jednak tylko tak, tylko „myśląc dom” (a nie „myśląc o domu”), człowiek może przekroczyć ograniczenia tego, co domowe. Thoreau „myśli” dom daleki od jakiegokolwiek familiarności, dom, w którym zamieszkuje odległość, a zatem dom (z wszystkimi niezbędnymi ograniczeniami właściwymi domowi) na swój sposób nieograniczony. Dom „mający wszelkie niezbędne atrybuty domu, lecz żadnych cech gospodarstwa domowego” (*W*, 256), służący człowiekowi, „dla którego najodpowiedniejszym dachem jest sklepienie niebios, odzwierciedlające pogodę jego ducha” (*W*, 280). Mimo że jesteśmy pozornie jak najdalej od człowieka i jego instytucji, Thoreau w istocie dotyka samego serca problemu demokracji jako możliwości konstruowania życia jednostki w społeczności: „[...] wprowadzenie demokratycznej jednostki zawiera w sobie moralne granice, które tyleż ograniczają, co inspirują ambicje i czyny jednostki”¹³⁸.

¹³⁸ G. K a t e b: *The Idea of Individual Infinitude*. „The Hedgehog Review. Critical Reflections on Contemporary Culture”, summer 2005, vol. 7, s. 52.

Demokracja to problem granicy, a bóg Terminus jest jej patronem. Lecz logika „choć” sprawia, że Thoreau ograniczenia tyleż znosi, co restytuje, wszak zdaje sobie sprawę, że bycie razem wyradza się już to w tyranię, już to w anarchię, o ile nie rozważa się problemu granicy. Filozof jako wolna jednostka obala płoty; lecz tenże filozof jest również uznanym mierniczym i zajmuje się odmierzaniem, a zatem wyznaczaniem i ustanawianiem granic własności. Terminus patronuje demokracji w Concord. „Stary płot z żerdzi, którego najlepsze lata już przeminęły, był dla mnie wielką zdobyczą. Złożyłem go w ofierze Wulkanowi, albowiem w przeszłości służył bogowi Terminusowi. O ileż to bardziej interesujące, że może on stanowić opał, na którym ugotuje się kolacja człowieka właśnie powracającego z myśliwskiej – ależ skądże, należałoby raczej rzec: rabunkowej – wyprawy” (W, 261). A jednak Terminus pozostaje bogiem demokracji, to on bowiem strzeże własności, o której już Locke mówił, iż stanowi serce społeczeństwa obywatelskiego.




Thoreau jest na swój sposób zafascynowany płotami. Czasami czytelnik odnosi wrażenie, że są one niczym rytmiczna miara, która narzucając ograniczenia dyskursowi, wyzwala jego poetyckie możliwości. Gdy Thoreau czyta Marka Terencjusza Warrona, zauważy, że proza jest „swobodna w wyrazie”, podczas gdy poezja wymaga „precyzji”, której wyrazem jest „specyficzny rytm czy miara” (J, 6, 74). W tym samym fragmencie nie może nie zastanowić zainteresowanie próbą systematyki płotów przytoczoną za Warronem: „Warron rozróżnia cztery rodzaje płotów: *unum naturale, alterum agreste, tertium militare, quartum fabrile*”. Jakby filozof wiedział, że człowiek nie może wymknąć się spod władania „miary” i „rytmu”, bo ani ontologicznie, ani percepcyjnie nie jest nam pisana „beźmierność”. A jednocześnie odcytujemy w tym rodzaj żalu za „miarą” prawdziwą, gdyż Thoreau denuncjuje pozorność „miar”, jakie przypisaliśmy naszemu światu. Dążenie etyczne jest dążeniem do „przesunięcia płotów”; podobnie Zaratustra wzywał do „przesuwania kamieni granicznych” (*Grenzsteine*).




Thoreau pragnący wyprowadzić nas w to-co-Otwarte, wciąż wraca do płotu; trzyma się go niemal kurczowo, jakby spojrzenie przywarło do tej kombinacji drewnianych żerdzi i płataniny ostrych krzewów. Może chciał w ten sposób podjąć zadanie trudniejsze niż kroczenie po leśnych bezdrożach. Może ten, kto chce dotrzeć do „twardego, skalistego dna”, nie

powinien poprzestawać na łatwych zadaniach. Może jest tak, jak pisze Stefan Symotiuk: „Kto opisuje leśne drogi (*Holzwege*) i polne (*Feldwege*), obiera sobie rzecz podatną na intymny wgląd w jej *modus existendi*. Niechby sobie wybrał przedmiot trudniejszy: rzeczy, które odstręczają, odpychają, a nawet odganiają od siebie moce ludzkiej empatii”¹³⁹. Thoreau istotnie wybiera to, co odpycha, ponieważ wie, że intymność w nowoczesnym świecie jest w znacznej mierze pozorem. Spogląda na płot jak na element filozofii zamieszkiwania; nadaje on fałszywą „miarę” naszej egzystencji, ale może tak uczynić. Jest przecież płot ekstensją pewnej koncepcji i praktyki domu.



W systematyce płotów Warren wyróżnia cztery rodzaje *sepes*. Pamiętajmy jednak, że płoty są nie tylko tym, co otacza dom, ale także tym, czym dom wybiega w przestrzeń. Dotknąć płotu – to niemal dotknąć samej żywotnej materii *domicilium*. Kafka udramatyzował to przeżycie w przypowieści o *Uderzeniu w bramę*, potencjalną przerwę w ogrodzeniu, czego konsekwencją jest los straszny („Żał mi tego człowieka», mówi sędzia. Protagonista opowieści dodaje: »Nie ulegało żadnej wątpliwości, że nie miał przez to na myśli mojego obecnego położenia, lecz to, co się ze mną stanie«”¹⁴⁰). Płot wymyślony przez „człowieka z miasta” („Wydawało mi się jeszcze, że wystarczy jedno słowo, abym ja, mieszkaniac miasta, oswoił się [...]” – czytamy nieco dalej, lecz to próżna nadzieja Kafkowskiego narratora) stanie się narzędziem jego pokuty. **Myśl Thoreau „pokutuje” przy płocie:** odbywa tam ekspiację za to, co jemu współczesny Karol Marks nazywał „alienacją wszystkich zmysłów – zmysłem posiadania”¹⁴¹. Ale „pokutuje” także dlatego, że nie może się od płotu oderwać, przymuszona naciskiem epoki zmuszającej do takiej właśnie lokalizacji.



Sepes i *sedes* stoją tak blisko siebie nie tylko fonetycznie. Łączy je logika posiadania i wyodrębniania, odgradzania się od świata. Na miejscu będzie znów Benjamin przywołujący Marksa, którego zaprosimy teraz do skomentowania sytuacji, w jakiej powstaje myśl Thoreau: „Własność prywat-

¹³⁹ S. Symotiuk: *Filozofia i genius loci...*, s. 100.

¹⁴⁰ F. Kafka: *Nowele i miniatury*. Przeł. R. Karst i A. Kowalkowski. Gdynia: Wydawnictwo Atext, 1991, s. 273.

¹⁴¹ K. Marks: *Rękopisy filozoficzno-ekonomiczne z 1844 r.* Przeł. K. Jażdżewski, T. Zabłudowski. Cyt. za W. Benjamin: *Pasaże*. Przeł. I. Kania. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2005, s. 237.

na zrobiła z nas ludzi tak głupich i bezczynnych, że przedmiot jest nasz dopiero wówczas, gdy go mamy”¹⁴². Stąd *sedes* i *sepes* stanowią istotę filozofii zamieszkiwania bogacza: „Dom bogacza to *sedes*, miejsce, w którym się siedzi, *siedziba* lub *rezydencja*. Dom biedaka natomiast to *lectum*, *dach*, *schronienie*. Oto skromne, a mimo to szczere i oddychające atmosferą domu, domostwa, w których najistotniejszy jest palący się ogień, sprawiają naszym oczom większą przyjemność niż pałace” (CC, 135). Odbysz pokutę płotu, Thoreau odzyskuje prawdziwą „miarę”; nie obywa się bez ograniczenia, znajduje tylko (i aż) jego autentyczną postać: lasy sięgające po horyzont. „Lasy to wspaniałe płoty dla krajobrazu – zewsząd ogarniają horyzont” (CC, 199).

Jeżeli prowincjonalne miasteczko (*village, country town*) stanowi przestrzeń, w której dobrze czuje się myśl Thoreau, dzieje się tak za sprawą specyficznego napięcia między stale doświadczaną tam Otwartością horyzontu i lasu a „opłotkami” sprawiającymi, że przestrzeń ta w zasadniczy, acz nie apodyktyczny sposób „wylacza się” z owej Otwartości. Mówiąc językiem Helmuta Plessnera, w prowincjonalnym miasteczku „niepewność sfery prywatnej”¹⁴³ jest nieporównanie mniejsza niż w wielkiej metropolii. Kryzys owej prywatności spowodowany jest w znacznej mierze zmianą struktury zabudowy, z której ciąg uliczny eliminuje wszelkie parkany i frontowe ogródki na rzecz mniej więcej jednolitych frontonów¹⁴⁴. Jeszcze w trakcie piętnastogodzinnej podróży koleją do Filadelfii Thoreau zauważył tę zmianę nieciągłej przestrzeni szczelin prywatności na monotony szereg jednolitych ciągów: „Widziałem jedynie odbite w ciemności lśniąca karoserie naszych wagonów, niczym wspaniałe oświetlone frontony długiego szeregu domów ciągnących się w stronę Filadelfii” (J, 7, 73).

Nie dziwi więc, że w dużym mieście Thoreau będzie ze stanowczością graniczącą z poczuciem absurdu poszukiwał szczelin prywatności, wszystkiego, co rozrywa gładką, litą, jednolitą tkankę miasta. To, co rozrywa ową szeregową naturę homogeniczności urbanistycznej przestrzeni, jest odpowiednikiem płotu, jakiegokolwiek ogrodzenia, które w Concord

¹⁴² Ibidem, s. 238.

¹⁴³ Cyt. za J. Habermas: *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*. Przeł. W. Lipnik, M. Łukasiewicz. Warszawa: PWN, 2007, s. 306.

¹⁴⁴ Ibidem, s. 303.

z jednej strony wydzielalo i odgradzało, lecz z drugiej — otwierało widok na odległy horyzont, łącząc prywatność z powszechnością. 21 listopada 1854 roku Thoreau zwiedza Filadelfię, szukając właśnie szczelin, przerw w litej zabudowie. „Z kopuły State House, w którym ogłoszono Deklarację niepodległości, spojrzałem na miasto. Najlepszy z możliwych widoków” (*J*, 7, 73). To jeszcze wygląda na wrażenie typowego turysty poszukującego ogólnego oglądu, impresję pozwalającą zachować w pamięci miasto jako całość; ale następne zdanie burzy to oczekiwanie — panoramiczność spojrzenia załamuje się, robiąc miejsce manifestacyjnie partykularnym okrucichom rzeczywistości.



Nie budowle i nie historia przyciągną spojrzenie i zapadną w pamięć filozofa. „Zaciekawiły mnie wiewiórki, szare i brązowe, na placu Washingtona i placu Niepodległości. Słyszałem, że na placu Logana mają nawet jelenie” (*J*, 7, 73). **Potrzebne są więc „przerwy” w monolicie państwowej i narodowej historii**, „płoty”, za którymi mogłaby się schronić jednostka, lecz w obecnej strukturze świata doświadczenie to możliwe jest tylko za pośrednictwem natury: zwierzęta w mieście „łamią” jego strukturę, wprowadzają do niej inny żywioł, z którym obcując, człowiek może nadwyreżyć władzę procesu, nazwanego przez Habermasa „refeudalizacją, której ofiarą pada także właściwe publiczności rozprawianie”. Dawniej jej osnowę stanowiła indywidualna lektura, teraz zaś „człowiek spełnia się przez to, że robi coś razem z innymi ludźmi”¹⁴⁵. Thoreau przenikliwie dojrzy, że rolę organizatora owego (termin Habermasa) „fetyszu wspólnotowości” odegra prasa: „Nie przejmujemy się, co mówi Biblia; przejmujemy się tym, co mówi gazeta” (*GSW*, 285).



Własność jako alienujące zamknięcie, powodujące erozję więzi społecznej („Daj mi wszystko, co należy do mnie” — *J*, 9, 214), zdaje się stanowić główny problem polityki Thoreau. Pragnie on zastanowić się, czy istnieje sposobność „otwarcia” własności, ujęcia jej **nie jako gromadzenia i gromadzenia tego, co zebrane, lecz jako otwarcia, „wyciekania”, „nieszczelności” grodzi**. Postulat ten łączy politykę z estetyką: własność, definiująca tu-i-teraz jednostki, agresywnością swego obronnego, zachłannego gestu powoduje zbrzydnienie świata. Komentując deforestację Nowej Anglii, Thoreau pisze o Bostonie: „Teraz trudno nawet sprawić, by wy-

¹⁴⁵ Ibidem, s. 304.

rosło tu choćby jedno drzewo, i gość odjeżdża, mając przed oczami obraz brzydkich płotów pana Tudora, wysokich na parę metrów, które mają chronić kilka marnych grusz” (MW, 202). Pierwszym krokiem ku własności jako otwarciu jest, jak już pisaliśmy, czujna, niespieszna uwaga. „Retoryczne odrzucenie polityki przez Thoreau jest wezwaniem do oderwania uwagi od polityki i namysłu nad wypracowaniem i doskonaleniem wrażliwości”¹⁴⁶.



Namysł doprowadzi nas do istotnej zmiany spojrzenia: dostrzeżemy już nie pozór, ale także gęstość przedmiotu. „Po namyśle” świat „nabiera ciała”. Ciałem tym jest nie tylko struktura i ziarnistość materii, ale także historia. Thoreau jest niezmiennie poruszony brakiem zainteresowania genealogią przedmiotu. **Kultura własności, będąca kulturą gromadzenia, kumuluje doświadczenie bycia w „teraz”, czyli w chwili rozkoszowania się własnością;** ten sam mechanizm sprawia, że przedmiot spełnia się w gotowości do bycia skonsumowanym „tu i teraz”, a żeby dieta była lekkostrawna, przedmiot zostaje pozbawiony genealogii. Jest czystym „teraz” konsumpcji (w tym sensie „gromadzenie” różni się od „kolekcjonowania”; kolekcjoner bowiem zazwyczaj chce „coś” wiedzieć o swych przedmiotach). Własność jako zamknięcie jest przedmiotem obrotu między ludźmi-ignorantami, ludźmi potrafiącymi zadowolić się światem bez genealogii. Oto odwrotna strona „Nieograniczonej wolności Ameryki”¹⁴⁷, o której pisze Emerson.



Klient zamawiający u Thoreau mierniczą usługę nie wie nic o swojej działce ziemi, nie potrafi odczytać historycznego dokumentu zapisu: „Mój klient nie wie, gdzie znajduje się jego ziemia, i podawszy mi bardzo stary, postrzępiony kawałek papieru, który zwał zapisem, z którego zresztą nic nie wynikało w interesującej nas kwestii, odchodzi, rzuciwszy mi przez ramię: »Niech pan zrobi tak, żeby było dobrze. Proszę mi dać wszystko, co należy do mnie«” (J, 9, 214). **Amnezji genealogicznej filozof przeciwstawia wizję przedmiotu niegotowego, dopiero przygotowywanego do bycia, przedmiotu, który jawi się jako wektor pewnego długiego procesu, co więcej – przedmiotu ściśle osadzonego w miejscu.** Nie

¹⁴⁶ J. Bennett: *Thoreau's Nature: Ethics, Politics, and the Wild*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 1999, s. 99.

¹⁴⁷ R.W. Emerson: *The Topical Notebooks...*, vol. 1, s. 210.

wystarczy zatem posłużyć się tynkiem; trzeba wiedzieć, skąd pochodzą materiały wzięte do jego zrobienia: „[...] przywiozłem łodzią bielszy i czyściejszy piasek z przeciwległego brzegu stawu [...]. Poprzedniej zimy przygotowałem sobie dla eksperymentu niewielką ilość wapna z prażonych muszli *Unio fluvialitis* [...], tak że wiedziałem, skąd pochodzą użyte przeze mnie materiały” (W, 258).

Genealogia ściśle wiąże się z pracą, ta zaś sprawia nam satysfakcję o tyle, o ile nie jest czystym reprodukowaniem dobrze znanych procedur (Thoreau pracuje „dla eksperymentu”) oraz łączy różne dziedziny poznania (filozof nie wytwarza wapna po prostu z „muszli”, lecz ze skorupiaka, którego zbadał i którego naukową, łacińską nazwę zna z literatury). Opisany klient zlecający wymierzenie działki jest upadłym człowiekiem nowoczesności, który – wedle słynnej diagnozy filozofa – „prowadzi życie w cichej rozpacz” (W, 30) oraz pracując, „kieruje się błędnym założeniem” (W, 27). Gromadzenie z jednej strony jest atrofią zmysłu genealogicznego, z drugiej – wyczerpując się bez reszty w „tu i teraz” – nie otwiera nadziei na przyszłość. Jest zniszczeniem czasu. Owa druga strona jest, jak słusznie dowodzi Stanley Cavell, ukrytą polemiką z ekonomią polityczną Locke’a, w której gromadzenie ogromnych sum pieniędzy, znacznie przekraczających potrzeby jednostki, nie jest marnotrawstwem, gdyż monety nie podlegają naturalnym procesom zniszczenia¹⁴⁸.

Błąd w założeniach stanowiących podstawę ludzkiej pracy jest zatem, po pierwsze – błędem nieuwagi powodującym dystorsję oraz a-racjonalność ludzkiego istnienia, po drugie zaś – błędem nadmiernej akumulacji, asymetrii między potrzebami a stopniem ich zaspokojenia. Pierwsza przypadłość daje w efekcie perwersyjne utożsamienie człowieka z ziemią i ze sposobami jej kultywacji. Nazywamy ów rodzaj błędu „perwersyjnym”, ponieważ stanowi on swoistą karykaturę romantycznego wezwania do przeżywania jedności z naturą. W obecnym stanie społeczeństwa wytężonej produkcji („Cnota hodowania dwóch kłosów tam, gdzie do tej pory rósł tylko jeden [...]” – MW, 203) utożsamienie to jest do pomyślenia już tylko jako wejście człowieka w cykl produkcji i poczucie jedności z jego elementami. Píše Thoreau: „W krótkim czasie lepsza część człowieka zostaje worana w ziemię i zamienia się w kompost” (W, 27). **Instrumen-**

¹⁴⁸ S. Cavell: *The Senses of Walden*. New York: The Viking Press, 1972, s. 89.

talna racjonalność człowieka nieustannie zwiększającego produkcję prowadzi do końca wszelkiej racjonalności. Stąd a-racjonalność nowoczesnego społeczeństwa.

O drugiej konsekwencji błędu w założeniach pracy interesująco mówi nie kto inny, jak Charles Ives. Wielki muzyk i człowiek interesu, autor znakomitej fortepianowej *Concord Sonata*, napisanej w latach 1909–1915, opatrzył ją programowym esejem, w którym kwestia własności urasta do naczelnego problemu myśli Thoreau (któremu poświęcona jest ostatnia, piąta część *Sonaty*). Ives mówi tu również o perwersyjności wrodzonego poczucia własności (*perversion of innate possession*) i upatruje istoty ekonomii politycznej myśliciela („Polityczna ekonomia to nowoczesna postać teodycei, a nasze prace mają wymiar misterium religijnych”¹⁴⁹) z Concord w postulat ograniczenia nawarstwiania się własności, jako że „zgęszczenie osobistej własności na ogół ogranicza rozwój duchowy”. Zgodnie z duchem filozofii Thoreau („Rządu świata, w którym żyję, nie stworzono – w przeciwieństwie do brytyjskiego – podczas poobiednich rozmów przy kieliszku wina” – W, 339) Ives połączy ów postulat z krytyką charakteru państwa narodowego oraz generowanych przez nie rządów.

Pisze Ives: „Granice własności nie byłyby ograniczone *głosem* większości, lecz *mózgiem* większości pod egidą rządu nieograniczonego przez żadne narodowe granice”¹⁵⁰. To zaś oznacza ograniczenie władzy kapitału oraz przeniesienie najbardziej dynamicznych procesów na peryferie. Ives nie może nie skorzystać z wieloznaczności angielskiego słowa *capital*, które zręcznie splata w jedną sprawę będącą przedmiotem jego krytycznej refleksji. Gdy dopowiada zdanie Thoreau o polityce jako o sztuce poobiednich rozmów, umiejscowi te polityczne komeraże w scenerii stołecznego miasta (*capital city*); ale wszystko zostaje zanegowane, gdy życie przenosi się na obrzeża, rozsiewa w akcji społecznej i politycznej dyseminacji na wiele drobniejszych osad, znika także dyktat kapitału (*capital*), co z kolei prowadzi do kryzysu polityki uprawianej przez mniej lub bardziej anonimowe zbiorowości, kryjące się za mianem „partii”. Gdy „nie ma stolicy/kapitału” (*there is no capital*), mamy do czynienia z rządem nie partii, lecz zasad (*government of principles not parties*).

¹⁴⁹ Ibidem.

¹⁵⁰ Ch. Ives: *Essays before a Sonata*. New York: Norton Books, 1961, s. 62.

Wspólnota nie jest ani harmonią, ani jednością; jest różnorodnym i wielopoziomowym przeżywaniem różnicy. Najpierw podstawowe napięcie między ludzkim a tym-co-nie- i przed-ludzkie, *polemos*, będący relacją między tym, co „rzuca się w oczy”, a jego tylnym planem, głębokim „zapleczem”. Dalej, racjonalna instrumentalność wiedzy musi, nie rezygnując ani ze swych metod, ani z osiągnięć, odsłonić tkwiące w jej wnętrzu ciemne tło, które Thoreau nazywa stale „głębią”: „Pozwalam, by wiedza ześlizgnęła się w cień, i cieszę się tym światłem, jakby było moim bliźnim (*fellow-creature*). Gdzież się podziła cała twoja uczona wiedza? Wyparowała bez reszty, bowiem pozbawiona jest głębi (*it has no depth*)” (MW, 238–239). Thoreau dąży nie do wyeliminowania wiedzy, lecz do wiedzy „głębokiej”, to znaczy takiej, której nie da się sprowadzić do efektywności swych praktycznych zastosowań, lecz która pomoże nam w nawiązaniu relacji ze światem. „Etos technologiczny” i „inżynierska wyobraźnia” muszą odnaleźć siłę „wielkiej wizji”, dzięki której „ludzie mogliby zrozumieć samych siebie”¹⁵¹. Norman O. Brown: „Bożyszczyna rodzą się z konsolidacji znaczenia; utrwalone znaczenia kamienieją”¹⁵².


Głębia, o której pisze Thoreau, stara się nazwać sposób pojawiania się i bycia świata, który nie dałby się zamknąć w przypisanej mu przez człowieka „skamieniałej” formule i który umożliwiłby krytyczne spojrzenie na kwestię „postępu” utożsamianego z prestiżem techniki i jej osiągnięć. Świat daje się więc poznać jako – paradoksalnie – „rozwijający się” skutek „wycofania się”, na drodze moderowania racjonalnej instrumentalności przez ciemne „zaplecze” tego-co-nie- i przed-ludzkie. Zauważa to Emerson: „Ta epoka winna jawić się jako pojemna, nieokreślona, cofająca się daleko, a jednak wciąż odnawiająca samą siebie, tak jak rzecz ma się z głębiami widnokregu, gdy spoglądać na nie z wierzchołków wzgórz”¹⁵³. Rzeczywistości poddanej presji jednokierunkowego rozwoju Thoreau i Emerson pragną przeciwstawić nie inny system, który ma odmienić świat z zewnątrz, lecz **namysł nad światem**, który doprowadzi od wewnątrz do sprzeciwu wobec dotychczasowego przebiegu losów świata i zasugeruje ich alternatywne tory.

¹⁵¹ W. Mills: *Wyobraźnia socjologiczna...*, s. 66–68.


¹⁵² N.O. Brown: *Love's Body*. New York: Vintage Books, 1966, s. 247.

¹⁵³ R.W. Emerson: *The Topical Notebooks...*, vol. 1, s. 167.

Troska, o której pisaliśmy, jest także szczególnym doświadczeniem różnicy; ogarniamy świat w jego zaskakującej, na pozór niepokonywalnej obcości, lecz jednocześnie troska pozwala na ustanowienie relacji z Innym, lokującej i mnie, i Jego w przestrzeni, której nie mogę nazwać inaczej jak wspólnotą, w której, chociaż obowiązują nas wspólne prawa, każda ze stron zachowuje swój sposób bycia. O tym mówi Thoreau, gdy światło dobywające się z próchniejącego pnia w ciemnym lesie Maine staje się jego „bliźnim”. Ów „bliźni” to *fellow*, a relacja kształtująca się teraz nosi miano *fellowship*, co podkreśla dwie sprawy: „partnerstwo” (na to wskazuje skandynawski źródłosłów słowa *fellow*) raczej niż zwykłe instrumentalne wykorzystywanie do swoich celów oraz to, iż owo nadzwyczajne poczucie wspólnoty bytów radykalnie innych nie pomija ustaleń związanych z prawem czy ze stosunkami własności (staroangielskie *fee* nazywa „własność”, „stado bydła”, a także „stanowienie prawa”), lecz nadaje im „głębie”.



Język bywa zwykle pierwszym przykładem pokonywania różnicy i przenoszenia (*trans-latio*) tego, co inne, na moje domowe terytorium na moich, jedynie moich, warunkach (wszyscy mamy w pamięci wymowną scenę Defoe, w której Robinson anektuje Piętaszka za pomocą „nadania” mu języka). Thoreau niestrudzenie broni integralności mowy jako sposobu współbycia człowieka i miejsca. Światło dobywające się z próchniejącego pnia, opisane podczas wyprawy rzeką Allegash, nie jest zwykłym „światłem”, lecz jego specyficznym rodzajem, który – jak dowiaduje się filozof następnego ranka – Indianie nazywają *Artoosoqu*’ (*MW*, 237) i który to termin pozostaje nieprzetłumaczony. Podróż Thoreau, jak prawdziwa podróż filozoficzna, jest wyprawą w stronę tego, co jeśli nawet znajduje swój odpowiednik w języku ojczystym filozofa, zachowuje urok radykalnej odrębności. Podczas wyprawy w stronę jeziora Chesuncook Thoreau z zachwytem („wszystko to było bardzo bogate i piękne” – *MW*, 127) słucha lokalnych indiańskich słów: *nipsquecohossus*, *skuscumon-suck*, *wassus*.



Thoreau powtarza indiańskie słowa nie tylko z antropologicznej fascynacji. Są dla niego ćwiczeniem się w czytaniu. To zaś dokonuje się w świetle rozróżnienia między „mądrością” i „wiedzą”. Filozof rozpoczyna lekturę filozofa w nastawieniu na „wiedzę”, ale jednocześnie wie przecież, że ta zda egzamin tylko wtedy, kiedy zostanie przekroczona, na swój sposób

unieważniona przez „mądrość”. Ta bowiem jest zaciemnianiem sensu i znaczeń, które przynosi wiedza, a proces ten uwalnia słowa od przypisanych im do tej pory znaczeń. To, co „nowe”, a co jest „nowym” dlatego, że potrafimy je odczytać dzięki nawiązaniu do tego, co najstarsze i co dokonuje wszelką logikę nowości, wyłania się ze słowa, które staje się samym brzmieniem. Słowo „dziczejące” w swym rozbrzmieniu – oto, co interesuje Thoreau. Tak pisze o tym jako młody człowiek w 1841 roku: „Książki trzeba studiować jedynie jako nowe dźwięki. Dla wielu ksiąg przemiana czytelnika w słuchacza byłaby twardą próbą [...]. Dla samotnej, przytomnej myśli nasza ziemia jest niezbadanym dzikim pustkowiem” (J, 1, 260).

Inaczej niż protagonista powieści Defoe, Thoreau nasłuchuje obcych dźwięków, co więcej – stara się je naśladować, bowiem **warunkiem *fellowship* między człowiekiem i światem jest stopień, do jakiego otwieram świat na nie moje znaczenia.** „[Indianin – T.S.] Joe powiedział, że w jego języku sikora zwie się *kecunnilessu*. Nie dam głowy za poprawność pisowni słowa, które prawdopodobnie nigdy wcześniej nie było zapisywane, lecz wymawiałem je za nim tak długo, aż rzekł, że brzmi już wystarczająco poprawnie” (MW, 127). Trzeba zatem przemówić w nieznanym języku, dać przemówić mowie innej niż moja, aby świat mógł odsłonić swoje zaplecze stanowiące podstawę mądrej wspólnoty. Wiedza rodzi się nie z przedłużania procedur poznawczych właściwych naukowemu poznaniu, lecz z przerwania ich ciągłości pewnej zarówno technik, jak ich efektów: „[...] wykorzystałem i budowałem na okolicznościach, które wykazywały moją niewiedzę” – pisze filozof (MW, 238). **Wiedza zaczyna się jako nie-wiedza; *non-savoir* z Concord.**

Thoreau proponuje własną wersję dekonstruowania wiedzy Zachodu: wie, że właściwe poznaniu naukowemu i racjonalnej instrumentalności dążenie do rozszerzania horyzontów poznania, którego najbardziej prestiżowym słowem jest „postęp”, staje się nieuchronne. Wszakże jednocześnie filozof musi zabiegać o to, aby rozszerzanie owo, niemożliwa do powstrzymania ekspansja, było od wewnątrz korygowane przez strategie oporu i sprzeciwu, które nie mają na celu zakwestionowania naukowego poznania jako takiego, lecz wykazanie, iż jest ono pozbawione tego, co Mills nazywał „wielką wizją”. Emerson notował: „Chcemy życia będącego ekspansją; tymczasem życie codzienne, nawet życie geniusza, jest zmagają-

niem się z przeciwnościami”¹⁵⁴, i zapis ten interpretujemy w duchu Thoreau następująco: „przeciwnością” (*obstruction*) jest wszystko, co pozwala spopularyzować założony przebieg rozwoju kultury, a także kształt społeczeństwa. *Obstruction* to odpowiednik Blake’owskich *Contraries*, bez których nie ma prawdziwego postępu.

Obstruction i *Contraries* to formy sprzeciwu, które nie obalają z zewnątrz powszechnie przyjętego systemu, lecz otwierają możliwość zadawania istotnych pytań niejako „od wewnątrz”. Oto przykład takiej interogacji, poprzedzony znaczącym przywołaniem: „Spotkanie! Spotkanie! Kim jesteśmy? Gdzie jesteśmy?”: „Czymże jest wizyta w muzeum, gdzie zgromadzono tysiące różnych rzeczy, w porównaniu z tym, że możemy zobaczyć powierzchnię jakiejś gwiazdy, pewną namacalną substancję w jej macierzystym miejscu!” (*MW*, 93). Do sformułowania takiego zapytania niezbędna jest nie-wiedza właśnie. Pisze Richard Terdman: „Koncepcja świata nieustannie podlegającego przemianie, stale niezgodnego z samym sobą i rozsiewającego prowizoryczne i ulotne znaczenia staje się możliwa wtedy, gdy nasze spotkanie ze światem będzie obejmowało moment nie-wiedzy (*not knowing*), o którym od czasu hegemonicznej dominacji poznania naukowego myślimy jako o popełnionej przez nas przewinie”¹⁵⁵.

„Jak najdosłowniej, jesteśmy mądrzejsi, niż sądzimy” (*J*, 1, 257). Niezwykłe zdanie (*We are literally wiser than we know*) nie tylko odróżnia mądrość (*wisdom*) od wiedzy (*knowledge*), ale przede wszystkim zwraca uwagę, że wiedza ze swej natury nieustannie dobudowuje do swego gmachu nowe elementy, natomiast egzystencja wymaga od nas wyraźnego ukierunkowania, które z kolei musi oprzeć się na tym, co nie podlega doraźnemu uzupełnianiu. Wiedza pomaga orientować się w konkretnych sytuacjach, lecz traktowana absolutystycznie, w tychże sytuacjach nas zamyka, nie pozwalając dostrzec, iż każda z nich jest inna. Mądrość natomiast pozwala się przez owe sytuacje przedostać tak, aby każda następna okoliczność stanowiła zawsze w pełni nowe wyzwanie. „Mówiąc najogólniej, musimy mieć powszechną i uniwersalną mądrość (*a catholic*

¹⁵⁴ Ibidem, s. 166.

¹⁵⁵ R. Terdman: *Body & Story. The Ethics and Practice of Theoretical Conflict*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2005, s. 212.

and universal wisdom), mądrzejszą od każdej wyspecjalizowanej, oraz wystarczająco roztropności, aby zawsze z niej korzystać” (*J*, 1, 257). Ale ze zdania Thoreau wynika także to, że nasze bytowanie będzie nieustannym poszukiwaniem takiej mądrości – zawsze bowiem znajdzie się jakaś mądrość, która tyleż gruntuje, co unieważnia to, co wiem.

Zapomnienie tej zasady owocuje poczuciem winy. Uzasadnianie postępowania oparte na wyjaśnieniach, zaczerpniętych z zasobów gotowych rozwiązań „wiedzy”, wprowadza w obieg wypowiedzi mające maskować prawdziwy stan rzeczy. Thoreau nazywa taką kulturę „niemęską” (*unmanly*). Obserwując dwóch rolników ładujących wóz gnoju w lipcowy niedzielny poranek, filozof pisze: „[...] byli na tyle niemęscy, iż zaczęli tłumaczyć się przede mną z tego, że zajęci są pracą w niedzielę” (*J*, 4, 254). Dowiadujemy się dalej, że chcą zakopać krowę, którą powaliła choroba, chociaż w następnym zdaniu „bezmyślnie przyznają, iż zabili ją poprzedniego wieczoru, w czasie najbardziej dla nich dogodnym”. Paradoksalność sytuacji polega na tym, że poczucie winy jest rzeczywiste, lecz wynika wtórnie z próby wytłumaczenia się z czynności, która w gruncie rzeczy „niewinna”, została jednak mocą społecznego przyzwyczajenia uznana za godną potępienia: „Jakże często ludzie zdradzają swym tłumaczeniem się poczucie winy wówczas, gdy najprawdopodobniej o żadnej winie nie powinno być mowy” (*J*, 4, 254).

Zapewne Thoreau podzieliłby sąd Kierkegaarda, że życie etyczne jest egzystencją nastawioną przede wszystkim nie na możliwości, lecz na obowiązki. Akustyczne podobieństwo słów *beauty* i *duty* pozwala mu na takie oto stwierdzenie: „Być może Piękno (*Beauty*) to niebiosy nad naszą głową, lecz Obowiązek (*Duty*) to woda, po której płyniemy” (*J*, 1, 257). Dla Thoreau bytowanie oznacza podejmowanie nieustającego trudu zobowiązania, rozgrywającego się pod powierzchnią „spoczynkowej” rzeczywistości. Bytowanie to napięcie między sprawiającym wrażenie swobodnego i niewymuszonego w swym autentyzmie postępowania a wysiłkiem zobowiązania, jaki jest nieodzowny, aby nasze działanie istotnie, a nie jedynie pozornie (Kierkegaard rzekłby zapewne: „estetycznie”) mogło być naturalnym i spokojnym. Pisze dalej filozof w tej samej nocy: „Kiedy widzę, jak człowiek o spokojnym obliczu (*serene countenance*) i twarzą wystawioną na słońce odpoczywa, popijając w ogrodzie lub salonie, sprawia to wrażenie wielkiego wewnętrznego wypoczynku (*great inward leisure*);

lecz w rzeczywistości żegluję on po oceanie lata, a ów pewny kurs bierze się z dłoni twardo dzierżącej ster”.

Struktura **było/jest** odnosi się do czasu, lecz także do przestrzeni. Wiemy, że przywraca ona „młodość” naszemu przeżywaniu świata, ale również uświadamia nam to, że jesteśmy bytem z-wiązani i tylko w ten sposób możemy uzyskać wolność. Oznacza to, iż dom przestaje być „więzieniem”, zespołem utrwalonych humanocentrycznych norm i zwyczajów, natomiast staje się wspólnotą bytowania, w której człowiekowi nie przypada miejsce uprzywilejowane. Z jednej strony ludzka siedziba przestaje być topograficznie samowystarczalna i „od-wiązana” od tego, co radykalnie inne. Notuje Thoreau: „Także to miasto leży pod otwartym niebem, jest portem, przez który dusze wyjeżdżają z nieba i do niego wjeżdżają” (J, 1, 264). Z drugiej strony świat jako struktura **było/jest** okazuje się domem, w którym człowiek Zachodu jest spóźnionym gościem, stojącym ledwie na jego progu. Spoglądając na bory Maine, Thoreau wykrzykuje: „Taki jest dom (*home*) łosia, niedźwiedzia, karibu, wilka, bobra i Indianina” (MW, 106). Lub ten komentarz do lektury hinduskich *Praw Manu*: „[...] zbliżam się do miejsca, gdzie mieszka poranek i gdzie świt ma swój dom” (J, 1, 261).

Bob Taylor mówi o rosnącym „biocentryzmie” myśli Thoreau: „Jedną z widocznych konsekwencji doświadczenia dzikiego »pogranicza« (*frontier*) jest coraz mocniej zaznaczający się biocentryczny stosunek do świata natury”¹⁵⁶. Słuszniej byłoby mówić o procesie przewartościowania czasowości człowieka, albowiem „biocentryzm” nie oznacza tu eliminacji człowieka, lecz próbę włączenia go w ciąg trwania niedokonujący się wedle zwyczajowych ludzkich miar. Tam, gdzie pokonujemy chronologię ludzkiego trwania, tam zaczyna się doświadczenie „młodości”. Nic dziwnego, że opisuje je Thoreau jednocześnie w kategoriach dobrze nam znanych (jak „młodość” właśnie), i tych, które wskazują na przekroczenie wszelkich ludzkich miar („nieśmiertelność”). „Młodość” to nieśmiertelność, nagle otwierająca się wewnątrz ludzkiego losu: „[...] kto opisze niewysłowioną wprost czułość i nieśmiertelne życie tego mrocznego lasu, gdzie Natura, nawet w środku zimy, przeżywa swą wiosnę, gdzie mchy i próchniejące drzewa nie są stare, lecz cieszą się wieczną młodością [...]?” (MW, 106).


¹⁵⁶ B.P. Taylor: *America's Bachelor Uncle...*, s. 39.

Spring i *perpetual youth* nie są banalnymi wyznacznikami pory roku ani biograficznego epizodu. „Wiosna”, jak podkreśla Thoreau, przeświecła sam środek zimy (*mid-winter*), „młody wiek” pulsuje pośród rozkładu żywego organizmu (*decaying trees*). Jest to możliwe z dwóch powodów: (1) dlatego, że „młodość”, którą myśli filozof, to siła stanowiąca podstawę wszelkiego dyskursu, chociaż pozornie kładąca kres artykułowanej mowie, oraz (2) dlatego, że odnosi się ona nie do stanu ciała ani nawet ducha, lecz jest swoistym „stanem skupienia” istoty człowieka. Wynika z tego, że „młodość” to siła modyfikująca moje bytowanie dzięki nadaniu mu krytycznego ostrza: **„młodość” przeświecła to, co wygląda na nieprzejrzyste, utrwalone formy, zwarte i monolityczne w swym charakterze.** Formy te, będące tyleż procedurami tworzenia nauki, co konstytuowania się powszechnie przyjętych norm i zwyczajów, stanowią zamknięty mentalny i społeczny krajobraz, niedopuszczający zmian i transformacji. Przywołując Thoreau: nad formami tymi nie otwiera się niebo.


„Młodość” to niebo nad kształtem naszego społecznego bytowania, niebo — dodajmy — zazwyczaj zasłonięte chmurami tego, co Thoreau nazywa „wydarzeniami drugorzędnymi i przemijającymi” (*W*, 152). Chodzi więc o to, co nieprzemijające i pierwszorzędne w materii naszego życia, skazanego przecież na przemijanie i drugorzędność. Aby zbliżyć się do tego doświadczenia, trzeba wycofać się na pogranicza mowy. Podróż w stronę „mrocznych lasów Maine” odpowiada ruch ku pierwszym poruszeniom nie-ludzkiej jeszcze mowy, której echa wciąż rozbrzmiewają w naszych słowach. Thoreau zestroi młodość, i to młodość radykalną, „młodsza” od samej „młodości”, z naturalnymi dźwiękami: „[...] szczęśliwa, niewinna Natura, niczym pogodne niemowlę (*serene infant*), nazbyt jest szczęśliwa (*too happy*), by wydobyć z siebie wyraźne głosy poza kilkomna szczebioczącymi i ćwierkającymi ptakami, i delikatnie szumiącymi strumieniami” (*MW*, 106). Lub taki wpis z 1852 roku: „Rzadka to muzyka: brzęczenie pierwszej pszczoły pośród kwiatów [...]” (*J*, 4, 257).

„Młodość” to zdolność odtwarzania świeżości języka. Rzecz nie tylko w wychodzeniu poza ustalone kanony wypowiedzi, lecz przede wszystkim w odkryciu akustycznej i etymologicznej warstwy mowy. Zasada, że ten, „kto podróżuje bitym traktem, widzi głównie płoty” (*MW*, 112), obo-

wiązuje także w języku. Filozof przeciwstawi jej pryncypium niemal Nietzscheańskie: „[...] wędruję jedyną możliwą drogą, tą, na której nie przeciwstawi mi się żadna siła” (W, 337). Jest to droga tego, kto zna własną siłę i ma zmysł kierunku, i nie potrzebuje żadnych dodatkowych informacji prowadzących do celu. Słabością ludzkiej wspólnoty jest to, że jej instytucje stają się agendami, których dyskurs przybiera formę języka przemówienia (instytucjom obca jest „świeżość” mowy). Rozmowa zostaje zastąpiona oracją — oto oznaka kryzysu wspólnoty: „[...] wszyscy ludzie tworzą komitet do spraw zarządzeń i co godzinę oczekują czyjegoś przemówienia. Bóg jest tylko prezesem doby obecnej, Webster jego oratorem” (W, 337).



Przeczytajmy słynny fragment przedostatniego rozdziału *Waldenu*, aby przekonać się, jak Thoreau w poszukiwaniu „młodości” nasłuchuje języka, jak tworzy dzikie pogranicze (*frontier*) w pozornie ucywilizowanych i dobrze uporządkowanych słowach. Obserwacja kolejowego nasypu i liścia staje się rapsodem na temat dzikości języka: „Wnętrze, czy to kuli ziemskiej, czy ciała zwierzęcia, stworzone jest jak gdyby z wilgotnego, mięsistego *lobe*, czyli płatu — słowo to szczególnie trafnie opisuje wątrobę, płuca i płaty tłuszczu (*λεῖψω*, *labor*, *lapsus* — »opadać« lub »osuwać się«, »spadek«; *λοβός*, *globus*, *lobe*, *globe*; także *lap*, *flap* i wiele innych wyrazów). Tymczasem zewnętrzna powłoka stworzona jest z płatu suchego i cienkiego — *leaf*, tak jakby f lub v były sprasowanym lub wysuszonym b. Zasadniczymi literami w *lobe* są lb, przy czym popychane są naprzód miękkim miąższem b (jednopłatowym albo w B z podwójnego płatu) i stojącym za nim płynnym l” (W, 315). Uderzający organicyzm tego fragmentu („Nie istnieje nic nieorganicznego” — W, 317): świat jest przemianą kształtów i „organów” materii.



Musimy zatem uważać, czytając listy nazw łacińskich i angielskich, którymi Thoreau obdarza świat, aby nie przeoczyć tego, że ich funkcją nie jest unieruchomienie i zamknięcie danego zjawiska, lecz próba potraktowania go jedynie jako pewnej fazy procesu stawania się. **To, co jest, jest kształtem tego, co było, w drodze do tego, co będzie:** „W piasku dostrzega się zwiastuny prawdziwych zielonych liści” (W, 315), a „opuszek ludzkiego palca to nic innego jak skrzepnięta kropla” (W, 316), albowiem „czymże jest człowiek, jak nie masą tającej gliny” (W, 316). Rzecz nie w powrocie do filozofii żywiołów, lecz w „przejściu” między jednym sta-


nem skupienia a drugim. Dlatego Thoreau mówi nie o „glinie”, lecz o glinie „tającej” (*thawing*); dlatego zapisze, jak bardzo zafascynował go roztopiający się lód: „Lód na Waldenie taje szybko” (*Walden is melting fast*) (W, 319). Słuszna uwaga Paula Nabhana: „Bardziej niż inni botanicy Thoreau daje do zrozumienia, że mniejszą uwagę przywiązuje do nazywania drzew (do rzeczowników odnoszących się do lasu), a większą do czasowników [...]”¹⁵⁷.

Czasowniki stanowią swoiste „obejście” natury; inaczej niż rzeczowniki zmierzające do sedna rzeczy, czasowniki prowadzą nas jedynie „w okolicę” przedmiotu, umożliwiając spojrzenie z rozmaitych punktów widzenia. „Nie możemy pozwolić sobie na to, aby być przyrodnikami, by patrzeć wprost na Nature; możemy to czynić jedynie kątem oka” (J, 5, 45). Zaskakujące wyznanie, jak na kogoś, kto całe dni spędza na drobiazgowej obserwacji drzew i zwierząt. A jednak Thoreau tylko pozornie chce skupić spojrzenie na opisie i wyglądzie samego zjawiska; wzrok winien przebijać się „przez i ponad Nature” (*He must look through and beyond her*, czytamy w tym samym fragmencie). Thoreau nie jest, jak Rousseau, wielbicielem Natury, ponieważ — mimo całej rezerwy wobec człowieka — wie, że **los przeznaczył nam miejsce jedynie na peryferiach natury: należąc do świata przyrody, człowiek nieustannie się z niego wydobywa**. Wobec tego, że natura pragnie zatrzymać człowieka w swym uścisku, ustawić go w łańcuchu swych stworzeń, pozostaje nam jedynie „odwrócić wzrok”.


Stąd ruch, który ma nam pozwolić krążyć na orbicie przyrody: nie porzucając jej ani nie wymykając się jej grawitacji, ale nie dając nam sprowadzić się wyłącznie do jej wymogów i roszczeń. Stąd czasownik. Stąd także inny paradoksalny sąd: to uczony, „zapatrzony” w naturę, poddaje się jej bezwolnie, choć studiując jej prawa, żyje w iluzji powiększającej się władzy nad nią. „Spojrzenie na Naturę może być śmiertelne, jak spojrzenie na głowę Meduzy. Zamienia uczonego w kamień” (J, 5, 45). Chodzi o to, aby nie „skamienieć”, a to stawia także wymogi dotyczące rodzaju mowy, jakim staramy się obsłużyć nasze spojrzenie. „Książki botaniczne miast być poezją, są prozą kwiatów. Nie chcę nie doceniać wspaniałej terminologii Linneusza, z której wiele to czysta poezja” (J, 3, 257). Studiowanie prowa-

¹⁵⁷ Cyt. za J. Guthrie: *Above. Emerson's and Thoreau's Temporal Revolutions*. Columbia and London: University of Missouri Press, 2001, s. 211.

dzi zatem albo do „skamienienia” (gdy damy urzec się przeświadczeniu, że nazwa chwytła istotę przedmiotu), albo przeciwnie – do uczynienia z przedmiotu swoistej mgławicy wrażeń i spostrzeżeń, do której możemy zbliżyć się jedynie za pośrednictwem poezji. **Poezja w tym rozumieniu to dystans do słowa oraz do jego kamieniejącej i kamieniującej władzy.**



W siódmej przechadzce Rousseau dzieli się podobnym, romantycznym spostrzeżeniem: z jednej strony jest nauka w coraz większym stopniu uzależniająca jednostkę od grupy ludzi, nauka, której osiągnięcia nie odnoszą się do egzystencji jednostki, lecz należą już tylko do wyspecjalizowanych dziedzin wiedzy, z drugiej – działanie, w którym nauka pozostaje jeszcze w ścisłej więzi z życiem człowieka. Stąd odrzucenie zoologii i wybór botaniki. Badanie zwierząt jest trudne, „zwłaszcza dla samotnika” (a kto docieka poważnie siebie i wspólnoty, musi być „samotnikiem”), „który nie może spodziewać się ani w pracy, ani w rozrywce żadnej od nikogo pomocy”¹⁵⁸. Botanika nie tylko gościnniej przyjmuje wysiłki samotnego wędrowca, który „porusza się swobodnie od jednego okazu do drugiego, ogląda każdy kwiat z zainteresowaniem i ciekawością”, ale jednocześnie sprzyja etycznej świadomości wykraczającej poza badanie struktury „tych żyjących machin”. Podobnie i Thoreau, spoglądając na stawy, zawoła: „O ileż piękniejsze są od naszego życia, o ileż bardziej przejrzyste od naszych charakterów!” (W, 216).



Rousseau zostaje botanikiem nie dla powabu nauki, ten bowiem pojawia się na samym końcu jego pracy: długo ogląda, podziwia urodę roślin i dopiero „w końcu” uczy się „je klasyfikować i nagle staje się botanikiem”. Ale nie jest to wyznaczenie wytyczające teren specjalnej działalności. „Botanik” nie określa specjalizacji. Wprost przeciwnie – samotniczym charakterem swych wysiłków „botanik” wyznacza szczególny rodzaj wspólnoty, romantycznej, postoświeceniowej „powszechności”, dla której „nie istnieją sztywne struktury przedmiotów, myśli czy moralności, ani też ogólnie obowiązujące »metody«”¹⁵⁹ oraz która składa na samotną jednostkę odpowiedzialność za kształtowanie obrazu świata. Powstaje wspólnota, w której wiedza jest na początku tylko środkiem do poznania świata,

¹⁵⁸ J.J. Rousseau: *Marzenia samotnego wędrowca...*, s. 102.

¹⁵⁹ A. Tauber: *Henry David Thoreau and the Moral Agency of Knowing*. Berkeley: University of California Press, 2003, s. 214.

a docelowo – sposobem nawiązania z nim wyjątkowej (osobowej i osobistej, w przeciwieństwie do „obiektywizmu” nauki) relacji: Rousseau jest botanikiem „w takim zakresie, w jakim powinien być każdy, kogo celem w studiach nad naturą jest bezustanne wynajdywanie coraz to nowych powodów, dla których ją kocha”¹⁶⁰.

Wspólnota taka zachowa dużą rezerwę wobec społeczności spełniających się w tłumności swego przestrzennego bytowania oraz publicznych rytuałach poznania. Z tego powodu, gdy Thoreau wędruje po lasach Concord, żywi podobne jak Rousseau przekonanie, iż powołaniem uczonego jest – paradoksalnie – nie zostać „uczonym” w powszechnie przyjętym w społeczeństwie rozumieniu. „Nigdy nie sądziłem, aby taki багаż wiedzy przyczyniał się do szczęścia w życiu”¹⁶¹ – zastrzega się Rousseau. Nauka, w oczywisty sposób społeczna w swym oddziaływaniu, musi zatem powstawać z chwilowego „zawieszenia”, „wycofania” tego, co społeczne. Tylko taki ruch może ograniczyć to, że jednostka wykorzysta bezwzględnie scenę życia publicznego do swych własnych celów. Trzeba „zawiesić” to, co społeczne, aby w ostatecznym rozrachunku społeczeństwo nie padło ofiarą naszego egocentryzmu, który każe nam prowadzić studia „dla zaspokojenia naszych namiętności”, po to, byśmy mogli „chwalić się, że wiemy”, zamieniając „lasy w światową scenę, troszcząc się, aby nas witał szmer podziwu”¹⁶².

Wcześniej czy później, gdy dokona się powrót stłumionego żywiołu społecznego, nauka, która wedle oświeceniowego marzenia ułatwia i doskonali sztukę bycia razem, zostanie wplątana w to, z czego chciała wyleczyć człowieka: jej ambicją było mądre życie, teraz sama pada ofiarą choroby, którą chciała uleczyć. Skarży się samotny wędrowiec na „nienawiść, zazdrość, które rozpala rywalizacja o sławę u botaników-amatorów”, to zaś wiąże się z wprowadzeniem nauki w sam środek publicznych rytuałów wiedzy: „[...] wypaczając tę przyjemną naukę, przenoszą ją do środka miast i akademii, gdzie wynaturza się nie mniej niż egzotyczne rośliny w ogrodach amatorów-kolekcjonerów”¹⁶³. To, co próbowaliśmy zdia-

¹⁶⁰ J.J. Rousseau: *Marzenia samotnego wędrowca...*, s. 103.

¹⁶¹ Ibidem.


¹⁶² Ibidem, s. 104.

¹⁶³ Ibidem, s. 104–105.


gnozować jako **moment narodzin nauki w miejscu zawieszenia tego, co społeczne, w doznaniu najwyższej samotności jednostki**, prowadzi nas do szczególnego spostrzeżenia Thoreau. W 1852 roku, rozważając nic innego jak botanikę właśnie, upomni się o naukę pojmowaną nie jako „słownik”, lecz jako „biografia” (*J*, 3, 281).

„Słownik” to spełnione przez Samuela Johnsona i wielką encyklopedię marzenie Oświecenia o wiedzy zdefiniowanej, metodycznej, ujednoliconej i przekazanej do publicznego obiegu. Dla Thoreau ten model nauki jest wątpliwy przede wszystkim z racji swego systemowego, zamkniętego charakteru, dopuszczającego jedynie przewidywalne konstrukcje: stąd „gramatyka” nauki. Teraz jednak, pisze w duchu Rousseau Thoreau w tym samym zapisie *Dziennika*, to „system sztuczny”, po czym zapytuje, czy to jedyny rodzaj literatury dostępny w tej dziedzinie wiedzy oraz „czy nie istnieją prace napisane w języku kwiatów?”. Ów *language of the flowers* to nauka powstająca w miejscu „zawieszenia” tego, co społeczne, w samotności zarówno przedmiotu badania (stąd „kwiat”), jak i badającego (stąd „język”). Za chwilę Thoreau napisze, że chodzi o „biografię pojedynczego kwiatu”, której deficyt dostrzegł w naukowych bibliotekach. Ale nie może być „biografii” kwiatu bez „biografii” człowieka. To moment zetknięcia się ze światem jednostki przeżywającej swą samotność.


Dwa spostrzeżenia wylaniają się z tej odległości. Najpierw to, że podobnie jak i przedmiot, tak i człowiek jest bytem rozproszonym, rozskupionym: „Czuję, że tak wielka obfitość spostrzeżeń rozprasza mnie” (*J*, 5, 45). A potem przychodzi pragnienie osiągnięcia „punktu skupienia”, w którym wir świata znalazłby jakiś porządek i wzór: „Powinienem być magnesem pośród tych wszystkich drobin i opiłków” (*J*, 5, 45). Punkt taki może pojawić się tylko na orbicie, po której poruszamy się wokół natury, a trajektoria ta ma miejsca, w których następuje **zetknięcie się** człowieka i świata. Podkreślamy „zetknięcie”, albowiem chodzi tu tyleż o faktyczną fizyczność kontaktu, co o wyprzedzenie mowy. „Zetknąć” nie oznacza jeszcze „wypowiedzieć”. Czytamy dalej: „Uderzam wierzchem dłoni o skałę i gdy wygładzam skórę, czuję, że jestem gotów, aby badać na niej mchy”. Praktyka Thoreau: studiować naturę z pogranicza ludzkiego i nie-ludzkiego, nie dając się uwieźć w kamieniu naukowego dyskursu. Stąd konkluzja: „Spoglądam na człowieka jak na rodzaj grzyba (*fungus*)” (*J*, 5, 45).



Człowiek „zgrzybiały” nie odnosi się zatem do wieku, lecz do momentu zetknięcia się ludzkiego z nie- i przed-ludzkim. „Zgrzybieć”, „zmszyć się” (*lichens*) – to czasowniki, które wprowadzamy na własną rękę, lecz pod dyktando Thoreau. Opisują one to, co dokonuje się w miejscu zetknięcia: próba zapomnienia, a przynajmniej ruch w stronę zapomnienia tego, co stanowi nasz człowieczy żywioł. Nic dziwnego, że filozof zawoła: „Cóż dałbym za jakąś małą choćby Letę!” (*J*, 5, 45). Leta ma nas przeprowadzić na drugą stronę, na brzeg nie- i przed-ludzkiego, a tym samym oderwać od dawnego spojrzenia, które „kamieniejąc”, pozwalało nam ujrzyć jedynie przeszły, tylko już miniony i zasuszony w pamięci kształt przedmiotu. To zaś musiało prowadzić do skamieniałego, zasuszonego opisu: „Ukoronowaniem wszystkiego jest to, że mchy, tak wiotkie przecież, opisujemy jedynie wtedy, gdy już są *suche*, tak je bowiem najczęściej, choć nie najprawdziej, postrzegamy. A zatem, i *suchy* jedynie znajdują opis” (*J*, 5, 45). „Suchość”, którą akcentuje Thoreau, jest suchością kamienia.



Miejsce zetknięcia (ludzkiego z nie- i przed-ludzkim), będące jednocześnie miejscem skupienia (człowieczego podmiotu) na jedną krótką chwilę, pozwala nam jakby „wyprzedzić” mowę. Owo miejsce jest domeną, to prawda, że ulotnej i mgławicowej, lecz jednak jedności (człowiek „jest” mchem), gdy mowa oddana jest bez reszty różnicy. Ale rzecz nie w wyjściu poza granice języka; Thoreau wie, że nie jest to możliwe. **Stawką, o jaką chodzi w miejscu zetknięcia, jest taki wyblýsk mowy, w którym wy-powiada się (z ciemności i milczącej powagi nie- i przed-ludzkiego) to, co (po)ważne.** Chodzi zatem o moment radykalnego od-banalizowania mowy. W znanym fragmencie eseju o wyprawie na szczyt góry Ktaadn Thoreau powie, że do owego momentu wy-błýsku języka potrzebne jest szczególnie intensywne doznanie materialności bycia stanowiące efekt zapomnienia o ludzkiej postaci świata, w której zwykle upływa nasze życie. Nie jest to warunek łatwy, ponieważ „trudno jest przecież wyobrazić sobie jakiś obszar niezamieszkały przez człowieka” (*MW*, 91).



Nawet przestrzeń niezamieszkaną człowiek może sobie przedstawić tylko w kategoriach, dzięki którym uczynił sobie ziemię poddaną. Miejsce zetknięcia ma być więc wy-błýskiem nie tylko mowy, ale i przestrzeni. Schodząc ze szczytu, filozof dostrzega ziemię „uczynioną z Chaosu i Pra-

starej Nocy”, i rozpaczliwie poszukuje terminów, którymi mógłby ją opisać. Lecz wszystko, co może osiągnąć, to swoista „negatywna” geografia: „Nie był to trawnik, ani pastwisko, ani łąka, ni leśna polana, ni hala górska, nie była to ani ziemia uprawna, ani jałowy ugór” (MW, 92). Nie można zatem powiedzieć, czym jest ów punkt zetknięcia, można jedynie wskazywać topograficzne określenia nazywające przestrzeń, którą punkt ów nie jest. Trzeba sięgnąć poza związki rodzinne („nie była to Matka Ziemia”), nawet poza ostateczność śmierci, którą próbujemy oswajać domem nagrobka („złożenie w niej kości byłoby nadmiernym spoufalaniem się”). „Człowiek nie miał tu wchodzić w grę” (*Man was not to be associated with it*), a przecież tylko człowiek może posunąć się do takiego stwierdzenia.



Punkt zetknięcia nie jest domem człowieka, lecz „domem” materii. Nie ma w nim miejsca dla logiki gromadzenia i kolekcjonowania, bo to, co się pojawia w tym świecie, ledwie wyłoniło się z „Chaosu i Prastarej Nocy”. Z jednej strony jest więc „muzeum” (będące jednocześnie historią kultury i monumentem ładu akumulacji), z drugiej – bezład stawania się: „Czymże są odwiedziny w muzeum, gdzie możemy ujrzeć niezliczoną liczbę przedmiotów, w porównaniu z odsłonięciem przed naszym spojrzeniem powierzchni gwiazdy, twardej materii w jej siedzibie (*some hard matter in its home*)” (MW, 93). Tak jak poprzednio człowiek stawał się mchem, tak i teraz surowa materia świata uzmysławia nam naszą cielesność, nagle obnażoną i zadziwiającą w swej odrębności: „Staję w podziwie dla mego ciała, owej materii, z którą jestem związany, a która stała mi się obca”. Teraz już mogą wybłysnąć podstawowe pytania, o których mówiliśmy poprzednio: „[...] twarda ziemia! [...] Kontakt! Kontakt! *Kim jesteśmy? Gdzie jesteśmy?*” (MW, 93).



Nic dziwnego zatem, że czasowniki, ruch, który dostrzegamy w etymologicznych wyprawach Thoreau, takich jak ta przywołana przed chwilą, w ostatecznym rozrachunku prowadzi nas poza tradycję chrześcijańskiego Zachodu w stronę pierwotnej Ameryki. Podczas wędrówki w Maine Thoreau pilnie nasłuchuje indiańskich nazw. Lista jest długa: Chesuncook, Caucomgomoc, Pamadumcook, Kenduskeag, Mattawamkeag, Penabscot, Umbazookskus, Millinoket, Aboljacarmageaus (MW, 184–187) – poprzestajemy na kilku. Stanley Cavell, dla którego Emerson i Thoreau znaczą początek amerykańskiego myślenia filozoficznego, wymienia dwie charakterystyczne cechy stanowiące o ich znaczeniu: „[...] dążenie do

tęgo, aby filozofia sięgnęła poza chrześcijaństwo, czyli poza krąg Zachodu, oraz zwrócenie uwagi na problem odkrycia Ameryki, które dla nich jeszcze nie nastąpiło”¹⁶⁴. Indiańskie nazwy doskonale pokazują te dwa zamierzenia w warstwie języka: oto nieodkryta wciąż „Ameryka” sprzed języka białych imigrantów, której ziemia nie mieści się w horyzoncie Zachodu.



Trzeba zatem odkryć „Amerykę” na nowo, zobaczyć, czym była, nim zdefiniowała ją mowa i kultura przybyszy ze świata ironicznie zwanego „starym”. Miasto Bangor, „główny port drzewny na tym kontynencie, z 12 tysiącami swych mieszkańców [jest – T.S.] niczym gwiazda na krańcach nocy”; nic też dziwnego, że „opływa we wszelkie luksusy i dostatki Europy” (MW, 108). To, co nowe, a nawet, jak pisał Thoreau, „nadzwyczaj nowe” (*exceedingly new*), w Ameryce jest w istocie jej „starością”. Ciemność nocy, właściwa „Ameryce”, znacznie bardziej interesowała Thoreau niż połyskujące na jej tle gwiazdy. Zadanie, jakie stawiał sobie, sprowadziło się do próby ukonstytuowania ludzkiej wspólnoty mocniej osadzonej w ciemnej nocy tego, co wymykało się ludzkim regulacjom. Należało więc sięgnąć po to, co zostało już wyeliminowane z europejskiej kultury. Przemierzając bory Maine, Thoreau zagłębia się nie tylko w innej niż europejska przestrzeni, ale przede wszystkim w świecie stworzonym według innej zasady. „To nie są sztuczne lasy jakiegoś angielskiego króla, nic ponad królewski rezerwat. Tutaj nie rządzi prawo leśne (*forest laws*), lecz prawo natury” (MW, 105). W porównaniu ze światem natury świat polityki okazuje się ograniczony i nietrwały, obciążony piętnem sztuczności.



Demokracja „Ameryki” jest zatem głębsza od demokracji „republiki” i współlistnienie tych dwóch rodzajów demokracji odróżnia nowy kontynent od starego. Zadanie, jakie stawia przed nami Thoreau, jest niełatwe: musimy nauczyć się odczytywać przedmioty tak, aby móc dostrzec różnicę między tym, co faktycznie naturalne, a tym, co jedynie wygląda na naturalne, będąc w istocie efektem działania człowieka. Mamy więc *artificial forests of an English king* oraz *Maine woods*; pierwsze są jedynie królewską domeną (*royal preserve*), drugie stanowią ostoję sił natury nie tylko w znaczeniu biologicznym, ale także filozoficznym. **Demokracja „Ameryki”**

¹⁶⁴ S. Cavell: *A Pitch of Philosophy...*, s. 47.


w odróżnieniu od systemu politycznego „republiki” opiera się na zasadzie nieinterweniowania w naturę rzeczy. „Ameryka” jest siłą *Gellasseheit*. Człowiek cywilizacji, pisze Thoreau, powiększając nieustannie zasób ziemi uprawnej, „w pewnym sensie oswaja i uprawia sam las. W odróżnieniu od innych istot samą swą obecnością jakby zmieniał naturę drzew” (MW, 199). Nic dziwnego, że uciekający przed tą pułapką w samotność „odludzia” Rousseau napisze: „[...] uważałem się niemal za drugiego Kolumba”¹⁶⁵.

Kończąc *Chesuncook*, drugi esej poświęcony wyprawie do Maine w 1853 roku, Thoreau kreśli obraz ostatecznej, najwyższej demokracji, której siłą jest to, co nazwaliśmy nieinterweniowaniem w naturę rzeczy. Jeśli król angielski trzyma w swych lasach zwierzynę *for sport or food*, bory Maine stają się matecznikiem demokracji: to w nich dokonuje się istotny dialog „republiki” z „Ameryką”. Królewski rezerwat staje się rezerwatem narodowym (*national preserves*), w którym znajduje się miejsce zarówno dla zwierzyny (*bear and panther*), jak i dla myśliwego (*hunter race*). Ekologiczna demokracja szuka przedłużenia w ekologii polityki — król, którego skutecznie pozbyła się „republika” i którego usunięcie było jednym z celów amerykańskiej rewolucji, usankcjonowanym konstytucyjnymi zapisami, odnajduje swe miejsce w „Ameryce”. „Król” przestaje być teraz uosobieniem władzy i centralnym punktem politycznego aparatu; nie jest już jednostką różniącą się radykalnie od innych, lecz przeciwnie — w akcie filozoficznej demokracji łączy w sobie człowieka i zwierzę. Niczym Lévi-Strauss w *Smutku tropików*, Thoreau posłuży się figurą zwierzęcia dla ukrócenia nadmiernych ambicji antropocentryzmu.


Pisze Thoreau: „Dlaczegożby my, którzy odrzuciliśmy władzę królewską, nie moglibyśmy mieć naszych narodowych rezerwatów, gdzie nie niszczyłoby się wsi i gdzie niedźwiedź i pantera, a nawet i niektórzy spośród rasy myśliwych, mogliby żyć tak, aby »cywilizacja nie usunęła ich z powierzchni ziemi« — dlaczego nie mielibyśmy zachować naszych lasów, nie dla trzymania w nich królewskiej zwierzyny, lecz po to, aby trzymać tam i zachować także samego króla, pana stworzenia, nie dla błahej rozrywki czy pożywienia, lecz dla inspiracji i naszego prawdziwego wytchnienia?” (MW, 205). Król nie jest już „królem Anglii”, jest „królem stworzenia”

¹⁶⁵ J.J. Rousseau: *Marzenia samotnego wędrowca...*, s. 106.

(*the lord of creation*), co istotnie zmienia znaczenie tego pojęcia. Następuje przesunięcie akcentów z płaszczyzny czysto politycznej na antropologiczną: jako „król stworzenia”, król nie jest już szczególnie namaszczonej jednostką, lecz człowiekiem wiernym „naturze rzeczy”. Poprzednia wzmianka o niedźwiedziu i panterze pozwala też sądzić, że wierność ta gwarantuje wspólnotę bytów niemożliwą do osiągnięcia w „republice”.



To nie „prawo leśne” ustanowione przez człowieka, lecz „prawo natury” jest zwierzchnią władzą w „Ameryce”. Gdy demokracja „republiki” dąży do wyjęcia człowieka spod jurysdykcji tego prawa, zrywając więc z tym, co nie-ludzkie, koncepcję zachowania człowieka/króla jako „pana stworzenia” warunkuje zdolność do podporządkowania się temu, co dalekie od (o)(wy)brzeży cywilizacji. **Ocalić i rekonstruować zwrot w stronę tego, co nie-ludzkie. Oto jest podstawa myślenia Thoreau o ludzkiej wspólnocie, która w takim tylko stopniu może być „ludzka”, w jakim wspiera się na tym, co nie-ludzkie.** Dlatego refleksja o „panu stworzenia” jako o bycie ludzko-nieludzkim, człowieku, który odtworzył w sobie głęboką więź z tym, co nie-ludzkie, potrzebuje metafory sylwicznej. W 1852 roku Thoreau notuje: „Cóż oznacza zwyczaj sadzenia przez rodziców drzewa lub lasu, by uczcić narodziny potomka [...], jak nie ponowne zaszczepienie ludzkiego pędu na roślinie?” (*J*, 4, 87). *Regrafting the man on the vegetable* dobrze opisuje antropologię i politykę Thoreau.



Młodość i dojrzałość to dwie wizje świata. Dychotomia ta nie ma charakteru dialektycznego; nie znajduje rozwiązania, które byłoby trzecią jakością, Thoreau bowiem zdaje sobie sprawę, że dojrzałość jest nieuchronną perspektywą człowieka. Z jednej strony jest „miękość” nieustabilizowanych, nieschematycznych działań i myśli młodości, z drugiej – nieunikniona rzeczywistość normatywnego społecznego życia, bez której praktykowanie ludzkiej wspólnoty byłoby nie do pomyślenia. „Delikatny” i „święty” (*tender and divine*) rys młodości polega na tym, aby nie tylko „stać twarzą w twarz z niebem”, ale także zdać sobie sprawę ze zgoła „świeckiego” charakteru rzeczywistości. Dlatego też retoryka miękkości i bezforemności stale natrafia na metafory podkreślające twardość i nieustępliwość świata, ku któremu dojrzewa człowiek. „Trzeba czterdziestu lat, aby młody człowiek przystosował się do pancerza tego świata; aby stał się człowiekiem, którego myśli są rzadkie i stwardniałe niczym jego własne kości” (*J*, 13, 35).

Szczególna filozofia młodości, o którą zabiega Thoreau, polega na odślonięciu i dotarciu do głębokiej samotności i wolności człowieka. „Młody człowiek jest półbogiem” – pisze filozof, podczas gdy „człowiek dorosły jest, niestety, wyłącznie śmiertelnikiem” (J, 13, 35), i oznacza to najszerze otwarcie człowieka na to-co-przychodzi, w przeciwieństwie do wyśiłków społecznych instytucji, które zmierzają do maksymalnej reglamentacji tej możliwości. Człowiek Thoreau jest „młody” wtedy, gdy potrafi spojrzeć daleko poza przypisane mu role i terytoria działania. Słabości i uczucia, a także – co najistotniejsze – „głęboka niepewność losu” (*greater uncertainty of his fate*), spokrewniają „młodego” ze „szlachetną rasą istot”. Ale jednocześnie człowiek taki buduje szczególny rodzaj wspólnoty: nie należąc nigdzie w pełni – ani do bogów, ani do śmiertelnych – jest „przybyszem” (*stranger*) z obcych stron, „myśli o sferze egzystencji szerszej niż ten świat”. Istnieje „w pół drogi” (*he is but half here*) i ludzie go nie znają. **Tylko z pogranicza samotności można ocalić wspólnotę.**

Mary Elkins Moller skupia swoją lekturę *Dziennika* wokół dychotomii „entuzjazmu” i „temperamentu”, dowodząc, iż troskliwe spojrzenie, umożliwiające uważny sąd, a w konsekwencji – doświadczenie przedmiotu podjęte „po poważnym namyśle”, jest ujawnieniem się prawdziwego dyskursu poetyckiego, w odróżnieniu od jego „młodzieńczej” wersji: „[...] to, co było (chwilowym i nieco gorączkowym) »entuzjazmem« młodości i co może odnosić się i do poetyckiej percepcji, mistycznej świadomości, zapału do przyjaźni, i do chęci służenia ludzkości, musi przerodzić się w »temperament«, ustabilizowany nawyk umysłu, stale działającą i przenikającą istnienie siłę dojrzałości”¹⁶⁶. Przekształcenie „entuzjazmu” w „temperament” otwiera refleksję nad horyzontem czasowym doświadczenia i wypowiedzi. Doświadczenie, jeśli rozumieć je jako rozpoznawanie przedmiotów na poziomie codziennej praktyki (*from the platform of common life*), nie wymaga pracy z dwóch powodów.

Po pierwsze dlatego, że dokonując się automatycznie, jest efektem działania dobrze znanych rutynowych mechanizmów percepcyjnych, po dru-

¹⁶⁶ M.E. Moller: *Thoreau in the Human Community*. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1980, s. 125.

gie zaś, nie otwiera żadnej przestrzeni między spostrzeżeniem a jego wykorzystaniem — to, co zauważone, zostaje natychmiast „zużyte” w działaniu. Thoreau proponuje jednak inny rodzaj doświadczenia — taki, w którym dokonałoby się „spowolnienie” działania, w którym nie dochodziłoby do natychmiastowego „zużycia” przedmiotu, jako że ten dopiero zaczynałby się kształtować, „dochodzić do siebie”, co w sposób oczywisty wymaga „odchodzenia ode mnie”. **Dopiero „spowolnienie” percepcji świata może wydobyć piękno jego przedmiotów.** Ta myśl nie opuszcza Thoreau i tkwi u źródeł jego krytycznego nastawienia do współczesnej mu rzeczywistości. Opisując piękny zachód słońca, pisze: „Nadjeżdża wieczorny pociąg, lecz nikt z pasażerów wysiadających w takim pośpiechu nie zwraca uwagi na piękny, świeży obraz, który Natura rozpostarła w ciemnych ramach na zachodzie” (*J*, 4, 378).




„Spowolnienie” percepcji oznacza rozszerzenie pola widzenia. Podobnie jak William Blake, Thoreau interpretuje nowoczesność jako nasilający się proces zasklepiania się człowieka, jego zapadania się w siebie, co z kolei wywołuje efekt „pęknięcia” świata, który teraz zostaje „wessany” i zamknięty w „leju”, jakim jest jednostka. Na początku *Miltona* Blake przedstawia symetryczność upadku świata i człowieka jako klaustrofobicznego zamknięcia: najpierw „Glob krągły [...] zapadał w Otchłań, wirując skłębiony, tętniąc, dygocząc”, wywołując analogiczne zasklepienie się percepcji: „Tocząc się kołem w dwa Okręgi małe, i zamykając we dwóch małych Grotach, Oczy spostrzegły Otchłań [...]”. A dalej uszy staną się „kamieniejącymi” organami o „szczelnych zwojach”¹⁶⁷. Bycie jest „nieprzenikliwe”. Zapadając się w siebie, kamienieje, „uszczelnia się”. Świat kurczy się do szczeliny, w której żyje jednostka; w tym sensie jest „ludzki, arcyłudzki”. Nie oznacza to przeżycia samotności; przeciwnie — człowiek w szczelinie będzie szczególnie skłonny do powielania wszystkich zbiorowych reakcji.




W uwagach Thoreau w liście do Harrisona Blake’a z 1 stycznia 1859 roku doczytamy się jednak istotnej modyfikacji filozofii angielskiego poety. Nieprzenikliwość form przyjętych przez życie, ich szczelna postać, nawet pewnego rodzaju skamienienie pozostają faktem, ale po pierwsze, ten

¹⁶⁷ W. Blake: *Milton*. Przeł. W. Juszcza k. Kraków: Universitas, 2001, s. 21.

stan bytowania cechuje nieuchronność („Myślę, że zawsze znajdujemy się w jakiejś rozpadlinie” — GSW, 117), a więc bycie nie jest postępującym upadkiem, ale raczej serią mniej lub bardziej przygodnych „drgnięć” między dnem a krawędzią przepastnej „Otchłani”; po drugie, rzecz nie w wyrwaniu się z „rozpadliny”, tego zadania bowiem nie da się wykonać, ale w refleksyjnym spojrzeniu na fakt, że „zawsze znajdujemy się w jakiejś rozpadlinie”, które to spojrzenie owocujące aktem „ekstra-waganckiego” myślenia ujawni zawsze napięcie między „górami” a „dołami” przepaści. Thoreau tak właśnie **ujmuje** człowieka: jest on bytem, którego położenie trudno określić, niezależnie wszak od aktualnego miejsca pobytu jest on zawsze w istotnym sensie „gdzie indziej”. To jedno ze źródeł filozofii chodzenia. „Gdy wywędrowałem parę mil, nie rozpoznaję już zarysów pagórków mego ojczystego miasteczka” (J, 1, 260).



„Chociaż” znów okazuje się ważnym słowem. Thoreau utrzymuje, że nawet spacerując brukowanymi ulicami miast, człowiek nowoczesny nie opuszcza swojej „rozpadliny”. Każdorazowo musimy pamiętać o owym „chociaż”, gdyż pozwala nam ono uniknąć groźnej pułapki, której zdaje się nie dostrzegać nowoczesność: nie możemy wydostać się poza „rozpadlinę”, jesteśmy bowiem głęboko przywiązani do „naszego” świata, świata, który „wykroiliśmy” dla siebie spojrzeniem i prawem, i „schowaliśmy” pośpiesznie we „wnętrzu” swego światopoglądu lub w odpowiednich zapisach administracyjnych. Możemy jedynie odebrać sobie złudzenie, że tak nie jest. „Chociaż tu..., a jednak nie tu” — tak wygląda topografia naszego bycia; kto odmawia przyjęcia do wiadomości struktury „chociaż..., jednak”, ten zamyka się ostatecznie w swojej (jak by powiedział Józef Tischner) „kryjówce”, a tym samym wypełnia oczekiwania i pragnienia władzy, która chciałaby go tam właśnie widzieć pozbawionego świadomości własnego położenia.



System (polityczny, ekonomiczny, społeczny, jurydyczny) dąży do zatarcia w człowieku świadomości życia w „rozpadlinie”, gdyż świadomość taka może zachwiać dominacją podstawowego mechanizmu systemowego, jakim jest przystosowanie. Wright Mills w swym opisie tego zjawiska zauważa dwie rzeczy dla nas szczególnie istotne. Najpierw, że „przystosowanie” jest siłą regulującą relacje międzyludzkie w układzie, „w którym z jednej strony mamy »społeczeństwo«, z drugiej zaś — »pojedynczego imigranta«”. Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest to, że „imigrant musi

się »przystosować« do społeczeństwa»¹⁶⁸. Przystosowanie jest w tym przypadku mechanizmem społecznego „przekładu” tego, co inne, na język tego, co „nasze”; inaczej mówiąc, „przystosowanie” to zestaw zachowań i norm, mający doprowadzić do maksymalnego upodobnienia się wszelkich zjawisk, które znajdują się w jego zasięgu. Nietrudno zauważyć, że składnia „choć..., jednak” wyraża dynamikę rozpodobnienia i różnicy.

Z wczesnej noty *Dziennika* dowiadujemy się, że to właśnie w tym, co niepodobne, dodajmy: niepodobne „do niczego”, człowiek poszukuje swej tożsamości, która musi w związku z tym pozostać w sferze nie do końca spełnialnego postulat i równie nie do końca wykonalnej obietnicy: „Gdy spotykam osobę niepodobną do mnie (*unlike me*), odnajduję się *całkowicie* w tym niepodobieństwie. W tym, w czym nie przypominam innych, w tym właśnie jestem sobą” (CC, 216). Thoreau pisze „całkowicie” kursywą, aby wskazać, że słowo to nie jest odpowiedzią na podniesioną kwestię tożsamości, lecz stanowi dalsze jej sproblematyzowanie. Owo „całkowicie” odnosi się w mniejszym stopniu do punktu dojścia (czyli tego, czym jestem), a zdecydowanie bardziej – do krawędzi świata, od którego się odrywam (to, czym NIE jestem). **Choć** nie wiem, czym jestem „całkowicie”, **jednak** wiem, że „całkowicie” nie należę do sfery „my”, grupującej to, co podobne. **Dramat nowoczesności wynika z presji tendencji do upodobnienia, zafałszowywanego jako domniemane przeżywanie nowoczesnej wolności.**

Na początku szkicu *Reform and Reformers* Thoreau ukazuje owo „my” jako kształtującą rzeczywistość publiczną zbiorowość, wykazującą pozory silnej tożsamości (na przykład partyjnej), przy czym w istocie „my” jest fałszywą świadomością, wynikającą z bezrefleksyjnego braku namysłu nad tożsamością. „Mówią *My* i *Nasz*, jak gdyby nigdy nie byli pewni egzystencji jednostki” (RP, 181). Toteż „imigrant”, w którego roli obsadzi się Thoreau, będzie nade wszystko człowiekiem niezależnej refleksji, tego, co nazwalismy myśleniem poza utartymi szlakami instrumentalnej racjonalności. Będzie człowiekiem myślenia „ekstra-waganckiego”: „Mieszkańcy Oregonu i dalekiego Zachodu nie są tak samotni, jak śmiały i niezależny myśliciel, który swe odkrycia stosuje we własnym życiu” (RP, 193). Czekają nas tutaj ważne ostrzeżenie. „Natura” może zostać przyjęta jako model

¹⁶⁸ W. Mills: *Wyobrażenia socjologiczne...*, s. 164.

tylko z pewną ostrożnością: zaznacza ona krawędź pozwalającą spojrzeć w stronę „zaplecza”; krawędź, z której bycie jednostki czerpie swoją surową energię, stanowiącą przygotowanie dla dobrej wspólnoty.




„Przystosowanie” wbrew temu, co obiecuje, jest w gruncie rzeczy rodzajem zasadniczego wykorzenienia człowieka, który teraz zostaje wrzucony w rzeczywistość anonimową, dającą mu jedynie pozór przynależności. Zakorzenie się można jedynie w dobrze określonym miejscu, lecz aby to nastąpiło, muszę nieustannie zadawać sobie pytanie, czy to, co nazywam miejscem, nie jest nim jedynie dzięki ogólnie przyjętym opisom i ustaleniom. Miejsce jest więc „moje” tylko wtedy, gdy w minimalnym stopniu jest „nasze”, to znaczy gdy nie pozwala zawładnąć sobą tradycji i przyzwyczajeniom. „Zakorzeń się więc mocno w swej rodzinnej glebie oryginalności i niezależności, twej dziewiczej ziemi niewyczerpanej mocy i płodności. Nie pozwól przesadzić się w obce i nieprzychylne rejony tradycji i przystosowania lub w chude i piaszczyste gleby opinii publicznej” (RP, 191). Silnie obecna w pismach Thoreau metafora drzewa, korzenia i gałęzi ma nas, co prawda, odnieść do natury, lecz zarazem wykazać, że przystosowanie nie jest dla człowieka czymś „naturalnym”.




W tym momencie dotykamy drugiej kwestii poruszonej przez Millsa: system posługuje się pojęciem i mechanizmami „przystosowania”, bowiem naturalistyczny charakter tego pojęcia, kojarzący go z botaniką i zoologią, każe użytkownikom traktować ów termin jako kategorię „obiektywną”, specyficzną cechę charakterystyczną, która łączy człowieka z resztą stworzenia. Szczegółowe obserwacje natury, wypełniające karty pism Thoreau, służą – paradoksalnie – zdemaskowaniu rzekomo „naturalnego” charakteru „przystosowania”. Po pierwsze dlatego, że każde z tych zjawisk stanowi strefę odrębną, w gruncie rzeczy niedostępną dla człowieka, a zatem i prawa regulujące życie tych obszarów będą różniły się zasadniczo – „*Dziennik walczy z naszymi pojęciami, sugerując, iż natura jest tematem samym w sobie, że o naturę jedynie tu chodzi [...]*”¹⁶⁹. Po drugie, tekst filozofa wskazuje wielokrotnie, że „zjawiska natury wykraczają poza konwencjonalne kategorie, którymi chcielibyśmy je objąć i usprawiedliwić”¹⁷⁰.

¹⁶⁹ S. C a m e r o n: *Writing Nature. Henry Thoreau's Journal*. Chicago: University of Chicago Press, 1985, s. 105.


¹⁷⁰ Ibidem, s. 66.



Nie sposób zatem wyjść poza „rozpadlinę”; wyznacza ona podstawową topografię ludzkiego bytowania. Nie powinniśmy jednak pojmować jej wyłącznie w kategoriach przestrzennych, jest ona bowiem polem napięcia między krawędzią a dnem. Jak powiedzieliśmy, nie możemy wyjść poza „sвій” świat. Mówi o tym już etymologia *ravine*, wywodząca to słowo z łacińskiego *rapidus* i greckiego czasownika oznaczającego „chwycić”; zatem „rozpadlina” to rzeczywistość jakby „wykrojona” przeze mnie ze świata, pochwycona i uniesiona wraz ze mną do mojej przestrzeni. Nie da się wyjść z „rozpadliny”, ale można i trzeba udratyzować ją jako wewnętrznie już „pękniętą”. Nie zamyka ona człowieka, lecz wskazuje świat, w którym człowiek jest już zawsze „gdzie indziej”, porusza się w strukturze „choć..., jednak”, a zatem znajduje się w „drodze ku...”. Tkwiąc w rozpadlinie, nie ma wszelako poczucia bycia w niej zamkniętym. Mówiąc inaczej, człowiek „widzi” siebie w rozpadlinie, lecz aby stało się to możliwe, musi już częściowo z niej się wydobywać.




A zatem jesteśmy tym, co **choć** bytuje w rozpadlinie, to **jednak** dąży do wyrznięcia poza jej krawędź. Tak rozumie Thoreau „ciało” i „duszę”; pierwsze należy do sfery **choć**, drugie — do kręgu **jednak**. Ale jednocześnie filozof wie, że „dusza” to jedynie próba zbliżenia się do fenomenu człowieka, który tak bardzo musi definiować się przez miejsce, lecz aby móc to uczynić, nieodwołalnie winien wykroczyć poza wszelkie *limes* miejsca. **Człowiek (nie)miejscowy**. Tak pisze o tym w liście do Harrisona Blake’a: „Nasze dusze (posługuję się tym słowem z braku lepszego) zawsze siedzą na skalistych zboczach rozpadliny, spoglądając na równinę” (GSW, 117). „Dusza”, **choć** — jak wiemy — to tylko słowny wysiłek nazwania pewnego rodzaju bytowego ruchu właściwego człowiekowi, jest takim spojrzeniem, które pozwalając na rozumienie „rozpadliny” jako „naszego” „miejsca”, **jednak** nakazuje niepozostawanie w tymże miejscu, a tym samym umożliwia dostrzeżenie w nim źródeł tego, co nie „nasze”. Spojrzenie, o którym mowa, „dusza” (choć to jedynie słowo) są rodzajem „zawieszenia”.




„Zawieszenie” to, niczym fenomenologiczna *épokhè*, nie „kasuje” mojej rzeczywistości, nie usuwa jej z pola widzenia, przeciwnie — pozwala dostrzec to, czym jest owa rzeczywistość, a także czym mogłaby być, gdy-

bym usunął z niej ograniczające ramy moich przyzwyczajzeń. „Codzienne nawyki (*routine*) to jedynie płytka i pozbawiona znaczenia rozpadlina, taka, jakimi są koleiny, szlaki właściwe kałużom” (GSW, 117). „Zawieszenie” natomiast, będące – zgodnie z ornit(e)ologiczno-Nietzscheańską filozofią, kierującą się przeciwko duchowi ciężkości – „wznoszeniem się” (to na krawędziach wysokich skał „orły zawsze zawieszają swoje gniazda”), pogłębia i dramatyzuje rozpadlinę naszego życia. Czyni to nie przez negację „rozpadliny”, lecz przez afirmującą ją intensyfikację. To, czym „jest”, ustępuje miejsca przyszłości, która nagle eksploduje w chwili „teraz”. „Miejsce” jest taką właśnie „eksplozją”; powstaje w wyniku „spojrzenia” z „krawędzi”, będącego aktem „ekstra-waganckiego” myślenia człowieka jako bytu o strukturze „chociaż..., jednak”.



Thoreau tak przedstawi w tym samym liście efekt owego aktu. Co prawda, codzienne nawyki indywidualne i społeczne są tylko banalną rzeczywistością „płytkiej rozpadliny”, ale „właśnie te rozpadliny są źródłem potężnych strumieni, w całej dzikości ich lodowatych, spadających ze skał wód nawiedzanych przez niedźwiedzie i rysie; rodzą się tam nie tylko Amazonki, lecz i prorocy, którzy zbawia świat”. Język teologiczny, głęboko związany z przyszłością jako obietnicą (ten, który „zbawia świat”, *redeem the world*, obiecuje nam przyszłość pod warunkiem spełnienia koniecznych wymagań), skupi się w modlitewnej formule, którą Thoreau zakończy swój list do Blake’a: „Módlmy się zatem, iż skoro nie unoszą nas wody jakiejś Missisipi, a najprawdopodobniej istotnie tak jest, abyśmy mogli rozpoznać się jako ci, którzy zamknięci pośród ponurych i potężnych górskich ścian wysoko wśród chmur, spadają tysiąc stóp na przestrzeni mili między świerkami i jodłami, przez zwały kamiennych obsuwisk, i tak ćwicząc swój umysł, posuwają się wciąż naprzód” (GSW, 117).



Niezwykła topograficzna fantazja, w której człowiek zostaje przedstawiony w całym splendorze romantycznej wzniosłości, znanej z płócien współczesnych Thoreau malarzy szkoły rzeki Hudson (jak Frederick Edwin Church czy Albert Bierstadt), której nurt i skalne brzegi stworzyły model amerykańskiego pejzażu w połowie dziewiętnastego wieku. Ale musi nas zainteresować coś jeszcze prócz tej krajobrazowej rapsodii: oto człowiek, szukając sensu swego bycia, ujmuje siebie jako rzekę, która nigdy nie jest pozbawiona znaczenia. W każdym momencie swego biegu (Missisipi lub rwący górski potok) wypełnia inną misję. Nie znajdziemy

więc prostego odrzucenia „rozpadliny”; przeciwnie — jej afirmację, pod warunkiem że spojrzymy na swoją nieuchronną sytuację jako na „ćwiczenie”, że rozpoznamy siebie (*we may know ourselves*) **jako ćwiczących się w myśleniu i zarazem ćwiczonych w myśleniu przez los** (*being exercised in our minds*). Owo ćwiczenie jest faktycznym „posuwaniem się naprzód”, rozwojem (*so developed*), który należy starannie odróżnić od tego, co zwieemy „postępem”.

Ćwiczenie to jest właśnie tą eksplozją miejsca, o której mówiliśmy. Myślenie prowadzi do praktycznych konsekwencji: po „rozbłyску” miejsca, dostrzeżonym dzięki spojrzeniu „z krawędzi” rozpadliny, przestanie się ono definiować jedynie przez swe zwyczajowe wyglądy, a zatem i nasze zachowanie wobec miejsca i jego mieszkańców nie będzie już do końca regulowane ustalonym prawem czy zwyczajami. W tym sensie słynna zasada nieposłuszeństwa obywatelskiego (*civil disobedience*) stanowi przykład eksplozji miejsca w znaczeniu politycznym. Ćwiczenie, któremu poddajemy siebie i któremu poddaje nas los, a co znosimy z gotowością, którą Nietzsche rozwinie w filozofii „Wiecznego Powrotu” lub *amor fati*, pozwala nam ująć miejsce jako „apodyktyczne”. Czerpię to pojęcie z prac Bernarda Stieglera, który określa nim przejście od fenomenologicznego zawieszenia (redukcji) do „racjonalnej praktyki, pewnej metodyki działania”.

To, co apodyktyczne (*apodictique*), obywateli się bez *deiksis*, bez wskazania jakiegoś „tu” lub „tam”. Miejsce potwierdza siebie przez wyrwanie się ze swego obszaru, przez przekroczenie własnych granic. „*Deiksis*, w grece, oznacza tyle, co tu-i-teraz, coś się pokazuje jako tutaj i teraz, miejsce *monstratywne*, to, co Arystoteles nazywał *tode ti*, to oto tutaj. W tym sensie »apodyktyczny« oznacza więc *de-monstratywny*, czyli to, co się pojawia jako wyjęte z kontekstu, z określeń miejscowych, a zatem »apodyktyczny« odnosi się już do pewnego zawieszenia, jeśli nie świata, to przynajmniej tego, co tutaj, zawieszenia pewnej lokalności”¹⁷¹. Miejsce musi więc przestać być „miejscowe”, aby zachować swój charakter miejsca. Thoreau krytycznie spogląda na obyczaje swych współczesnych. Oto bowiem współczesność, skupiając się na konkretnych punktach, zgubiła istotę tego, czym jest miejsce: „Ludzie dostrzegają Boga w małej fali, lecz nie

¹⁷¹ B. Stiegler: *Passer à l'acte*. Paris: Galilée, 2003, s. 49.

w wielkich połaciach spokojnie płynącej wody. Z całych dwóch tysięcy mil nurtu rzeki Świętego Wawrzyńca pielgrzymi wędrują tylko do Niagary” (CC, 175).



Nowoczesność nie potrafi docenić, ani nawet dostrzec całego pasma i przestrzeni bycia; jej uwaga skupia się na wybranych punktach i miejscach, a w konsekwencji bytowanie staje się „nieciągłe”. To właśnie nieciągłość doświadczania świata stanowi przedmiot krytycznego oglądu Thoreau. Dostrzega ją zarówno w hegemonicznej roli ekonomii („Złoto Kalifornii jest kamieniem probierczym, który ujawnił całe zepsucie i zgniliznę ludzkości. Z jednego ze swych wzgórz Szatan ukazał ludziom królestwo Kalifornii, a oni natychmiast zawarli z nim przymierze” – J, 3, 267), jak i w niecierpliwej ciekawości, z której miał się narodzić ruch turystyczny traktujący przestrzeń, jaka dzieli nas od docelowego punktu, jako anonimową „odległość”. Z tej przyczyny filozof chce zwrócić uwagę nie na spektakularnie dramatyczny ruch „Niagary”, lecz na „dwa tysiące mil” spokojnego (a więc wedle nowoczesności „nieciekawego”) nurtu rzeki, prowadzącego w stronę słynnego wodospadu. Dlatego nie „wyjątkowe” wydarzenia natury będą zajmować Thoreau, lecz to, co pozornie powtarzalne i monotonne.



Gdybyśmy mieli odnaleźć figurę łączącą rezygnację z uczestniczenia w „inflacyjnym” systemie ekonomicznej konkurencji z opowiedzeniem się po stronie równie koniecznie „deflacyjnego” egzystencjalnego minimum, sięgnęlibyśmy po Bartleby’ego. Już w 1945 roku Egbert Oliver podsunął myśl, że słynne „wolałbym nie” (*I would prefer not to*), niestrudzenie powtarzane przez protagonistę arcydzieła Melville’a, to echo postulatu „nieposłuszeństwa obywatelskiego”¹⁷², a Leo Marx powie, że Bartleby – zapewne jak Thoreau – przedstawia jedyną groźbę, przed którą staje nowoczesne społeczeństwo¹⁷³. To niebezpieczeństwo jest pozornie łatwe do zwalczania, bo chodzi o bezkompromisową jednostkę, której refleksja i działanie podminowują instytucje tworzące i stojące na straży państwa, ale jednocześnie zwycięstwo makrostruktur (wrócimy jeszcze do tego terminu) państwa jest po trosze pyrrusowe: Wall Street po Bartlebym traci

¹⁷² E. Oliver: *A Second Look at Bartleby*. „College English” May 1945, 6, s. 431–439.

¹⁷³ L. Marx: *Melville’s Parable of the Walls*. „Swanee” 1953, 61, s. 621.

swą niewinność, odsłania się jako „obezwładniający świat kapitalistycznego zysku i wyalienowanej pracy”¹⁷⁴.



Under the industrial roof
there is no distinction of seasons
or of day and night.
Time is harnessed.

B. Fuller: *Untitled Epic Poem on the History of Industrialization*

Powrócą pory roku. W konkluzji *Waldenu* Thoreau otworzy przestrzeń, pozbawiając naszą wędrówkę punktu dojścia. Nowoczesność z jej punkto-wością czasu i przestrzeni, z właściwymi jej paroksyzmami tego, co „ciekawe”, „spektakularne”, „sensacyjnie nowe”, zostanie przeciwstawiona ciągłości i monotonii natury. „Należy teraz wyruszyć”, pisze Thoreau, „w tę najdalszą wiodącą ku zachodowi drogę, która się nie kończy (*does not pause*) na Missisipi ani Pacyfiku, ani też nie prowadzi ku wyczerpanym Chinom czy Japonii, lecz dalej wiedzie prosto styczną do tej sfery, ku latu i zimie, ku dniowi i nocy, ku zachodowi słońca i księżyca, a wreszcie kresowi ziemi” (W, 330). Nasza droga „nie kończy się” i „nie prowadzi” (*conduct*), lecz jest jedynie „styczna” (*tangent*) względem kartograficznych współrzędnych. Owa „styczność” wyznacza trajektorię „dobrego życia”, które nieuchronnie pozostając w dotykalnej (*tangent* wywodzi się od łacińskiego *tangere*) bliskości tego-co-ludzkie, wiedzie nas w stronę „ciemnego” zaplecza, nad którym człowiek nie ma władzy.



Joseph Wood Krutch, wybitny historyk literatury i autor do dziś liczącej się książki o Thoreau (którą pilnie studiuje Elliott Allison), zostawił nam utrzymany w duchu Thoreau dokument, będący opisem roku spędzonego na pustyni w południowo-zachodniej Ameryce, a w nim relację dotyczącą fundamentalnego doświadczenia czasu bez daty, czasu niedatowanego, zatem pozbawionego konkretnego ostrza (bo czymże jest data, jak nie ostrzem czasu), a przecież uderzającego nas w samo serce swą czasowością. To czas, którego daty są poza miarą ludzkiego kalendarza i który nasza mowa może próbować ująć jednym małym, lecz jakże groźnym słowem „znów” (*again*). Odłożywszy na bok kalendarz i zegarek, Krutch staje (niczym Kant) wobec rozgwieżdżonego nieba, by doświadczyć praw-

¹⁷⁴ L. Barnett: *Bartleby as Alienated Worker*: „Studies in Short Fiction” Fall 1974, 11, s. 379–395.

dziwej mocy czasu: „Skoro tylko spojrzymy w niebo, upływ czasu stanie się zrozumiały sam przez się, a gwiazdy przypomną nam, że jest później, niż nam się wydaje”¹⁷⁵. Oto patrzący na nocne niebo Thoreau: „Nie lękam się, że spotka je jakieś nieszczęście. Czyż nie byłbym zadowolony, gdybym mógł zniknąć wraz ze znikającymi gwiazdami?” (*J*, 1, 339).



Moc czasu, która doznaniem radykalnej późności pokazuje miałość ludzkiej chronologii, kasując jej daty, polega na bezlitosnym i nieodwołalnym odsłonięciu sfery ludzkiej bezradności, co szczególnie bolesne musiało być w rozpedzonym wieku „postępu”. Krutch, sto lat po mędrцу z Concord, spogląda na niebo rozgwieżdżone Gwiazdą Polarną i gwiazdozbiorami Łabędzia oraz Wielkiej Niedźwiedzicy, co umożliwia mu umiejscowienie człowieka na mapie stworzenia. To nowe miejsce znajduje się pomiędzy życiem biologicznym a życiem kosmosu i w obu przypadkach (choć w różnym stopniu) mamy do czynienia z wizją człowieka jako obcego. Píše Krutch w tym samym fragmencie: „Z wszystkich rzeczy, wobec których człowiek staje całkowicie bezradny, nic nie jest bardziej nieubłagane niż ten widok. Gdy powracają ptaki lub gdy kwitną znów krzewy, doszukujemy się w tych zjawiskach jakiejś życzliwej intencji. »Oto znowu jesteśmy« — mówią radośnie. Gwiazdy wypowiadają te same słowa, lecz bardzo różnym tonem”.



The stars say the same words, but in a different tone of voice. Zdziwiające zdanie, które przypomina znaną już tezę Thoreau o wadze tonacji i brzmienia słów dla znaczenia książki. Odmienna tonacja jest de-tonacją słowa, którego sensu byliśmy do tej pory niewzruszenie pewni. Ton wypowiedzi gwiazd rujnuje „znowu”, które uznawaliśmy za gwarancję trwałości, a tym sprawia, że zdajemy sobie sprawę z faktu, że znaczenie zawsze wymyka się słowu i mowa nieuchronnie staje się mową zrujnowaną. Píše Thoreau w 1845 roku: „We wszystkich traktatach o mowie zapominamy o języku prawdziwie uniwersalnym, o niewyraźnym znaczeniu (*inexpressible meaning*) znajdującym się wszędzie i w każdej rzeczy, wrzucam w każdym ranku i wieczorze” (*J*, 1, 386). Taki język, zawsze trafiający pod zły adres, bo odzywający się w innej, obcej tonacji, chwieje rzeczywistością: „Samą tonacją [...] dyskurs apokaliptyczny może osłabić dotychczasowe kontrakty i konkordaty. Stanowi wyzwanie dla ustabilizo-

¹⁷⁵ J.W. Krutch: *The Desert Year*. New York: Viking Press, 1966, s. 260.

wanego sposobu przekazywania wiadomości i jego porządku, jednym słowem: dla ładu pocztowych (*la police postale*) regulacji, dla monopolu poczty”¹⁷⁶.



To-co-wraca, może być radosne (jak kwiaty i ptaki), ale może również być widmem powracającym (jak gwiazdy) z zupełnie inną intencją. W tonie ich głosu jest coś, pisze Krutch, bezlitosnego i groźnego. To „coś” zawarte w ich proklamacji: „Oto *my znów* wracamy”, jest właśnie bezwzględny obaleniem ludzkiego datowania i ludzkiej miary. Mowa gwiazd jest surowa: „Wszystko to jest dla nas bez różnicy, bowiem my będziemy wciąż wracać przez czas bardzo, bardzo długi. To *wasze* obroty i *wasze* lata są policzone”¹⁷⁷. Thoreau, obserwując troskliwie naturę, odwołuje się do pór roku z dwóch co najmniej powodów: chce wskazać, że to, co nie *nasze*, jest warunkiem wszelkiej prawdziwie ludzkiej, prawdziwie „naszej” więzi, a rozważając koło zmian, przywiązując tak wielką wagę do małego słowa „znów”, chce pokazać, że nie jest w świecie ani właścicielem, ani turystą, lecz specjalnego rodzaju rezydentem. Tak i Krutch: „W czasie pierwszego roku jesteś w danym miejscu jedynie gościem. Rezydentem stajesz się dopiero wtedy, gdy rzeczy zaczynają wciąż na nowo »powracać«”¹⁷⁸.



Wynika z tego, gdyby przyjąć sposób myślenia Paula Ricoeura, że w doświadczeniu ludzkiej bezradności wobec mocy czasu i tego, co biologiczne i kosmiczne, następuje „wypisanie” czasu fenomenologicznego z czasu kosmicznego, które to „wypisanie” pozwala na wynalazek czasu kalendarzowego, z czego z kolei wyłania się możliwość powiedzenia, że coś jest „datowane teraz”¹⁷⁹. Między czasem drzewa a czasem gwiazdy człowiek musi odnaleźć swój czas i spróbować uzgodnić go z tymi dwoma wielkimi, nieogarniętymi miarami. Drogą do ocalenia ludzkiego „teraz”, bez którego nie możemy istnieć, jest właśnie ukazanie i dociekanie tego, czego żadne „teraz” nie zdoła ogarnąć. *Dziennik* powtarza rytm dat i not mających ukazać pełnię każdego dnia, każdej godziny. Ale „pełnia” ta nie może być jedynie „ludzka”, nie może się ograniczyć do ludzkiej krzątani-


¹⁷⁶ J. Derrida: *D'un ton apocalyptique adopté en philosophie*. Paris: Galilée, 1983, s. 83.

¹⁷⁷ J.W. Krutch: *The Desert Year...*, s. 260.


¹⁷⁸ Ibidem, s. 261.

¹⁷⁹ P. Ricoeur: *O sobie samym jako innym*. Przeł. B. Chełstowski. Warszawa: PWN, 2003, s. 91.


ny; gdyby tak się stało, nie byłaby „pełnią”, lecz jedynie jej karykaturą. To, co wykracza poza ludzkie „teraz”, a czego zwykle nie zauważamy, czyni owo „teraz” możliwym.



Wszelki wysiłek czytelnika zmierza do tego, by wyprowadzić go poza tekst. Książka musi przemówić do nas innym „tonem” niż ten, który zwykle słyszymy w jej słowach. Owa zmiana tonu jest de-tonacją współczesnego świata: zmiana tonu ma charakter nie tylko hermeneutyczny, lecz także polityczny. Tak zapisuje Thoreau swe odczucia wobec kanonu greckiej literatury: „Student może czytać Homera czy Ajschylosa w oryginalne [...]. Bohaterskie księgi, chociaż wydrukowane w naszym ojczystym języku, zawsze są zapisane w obcej mowie, niedostępnej tym jałowym i popsutym czasom, tak iż w pocie czoła musimy poszukiwać znaczenia każdego słowa i wersu, starając się z wnętrza naszej własnej dzielności i szczodropliwości przywołać sens szerszy, niż oferuje nam sam tekst” (*J*, 1, 377). Oznacza to odrzucenie nostalgii za minionym i gotowość do towarzyszenia czasowi: „Wzniescie siebie, a zostawcie w spokoju te kolumny [...]. Gdzież jest *duch* tamtego czasu, jak nie tutaj, nie w tym wer-sie?” (*J*, 1, 376).



„Dobre życie” jednostki przygotowujące dobrą wspólnotę musi zatem od-syłać do tego-co-nie- i przed-ludzkie, a nawet tego, co stanowi kres. Za-chód niezależnie od tego, że wyznaczał kierunek przesuwającej się grani-cy cywilizacji białego człowieka (*frontier*), jest także stroną, w której zmierzcha, a jego patronem są umarli. Dobra wspólnota rodzi się na tej właśnie „stycznej” człowieka z tym-co-nie- i przed-ludzkie. Jednocześnie „droga” (musimy wziąć to pojęcie w cudzysłów) nie wiedzie nas ku nasze-mu celowi, lecz ku „kresowi ziemi”, a zatem wspólnota nie może kształtować się w poczuciu kompletności własnej formy nadającej wspól-nocie wrażenie doskonałości. Jak pisze Thoreau, nawet Chiny i Japonia są już tylko wspólnotami „wyczerpanymi” (*worn out*). Jeśli podróż nasza nigdy nie osiąga przeznaczenia, oznacza to, że i wspólnota wykrystalizo-wuje się wokół niespełnionej i niespełnialnej obietnicy swego ostateczne-go kształtu.



Rzecz nie tylko w naturze życia publicznego, które cechuje stały proces erozji „obietnicy” polegający na wyznaczaniu celu, który nie jest spełnieniem tego, co przyrzeczone, lecz jedynie „dopasowywaniem się” do tego, co jest. Obietnica wybiega zasadniczo poza to, co jest; ewokuje nieistniejącą postać świata. Polityka natomiast dąży do minimalizowania zmiany, a jej inercja polega na modyfikowaniu dotychczasowego *status quo*. To, co „obietujące” i co odnosi się do tego, co ma dopiero być, musi więc nieuchronnie zostać przetłumaczone na język tego, co już jest: „Chyba nikt w tym kraju nie dotrzymał obietnicy. Wydaje się, że na tym świecie wystarczy pożyć w dowolnej epoce czterdzieści lat, aby przekonać się, że najbardziej obiecujący (*promising*) rząd stał się rządem Kansas [...]” (GSW, 110). Nie może być inaczej, skoro wspólnota, jeśli ma być mądra, wie, że nie spełni danej sobie samej obietnicy. Trzeba zatem przemyśleć politykę i życie publiczne jako obietnicę i pytanie, czy obietnica może być podstawą wspólnoty.

Chodzi o wypaczony sens „obietnicy” będącej nie więcej niż scenariuszem gotowej, i jedynie chwilowo odroczonej, przyszłości. To w oczywisty sposób sprzeczne z filozofią polityczną zarówno Thoreau, jak i Emersona. Słynne Emersonowskie, „im mniej rządu, tym lepiej”¹⁸⁰, Thoreau rozbudowuje wielokrotnie. W sierpniu 1851 roku zapisze: „Z całą pewnością najlepszym rządem jest taki, który najmniej przypomina o sobie mieszkańcom” (J, 2, 412). I dalej w tej samej nocy zestawi rząd amerykański z angielskim: „Główna przyczyna, dla której nasz rząd jest bardziej do zniesienia niż ich, jest taka, że my mamy mniej rządu”. Dobry rząd, taki, którego jest „mniej”, nie może wspierać się na „obietnicy”, ta wszakże zakłada, iż będzie musiał „przewodzić” w drodze do wypełnienia przyrzeczenia. **Filozofia polityczna Thoreau jest swoistą prywatyzacją „obietnicy”**, ponieważ jej upublicznienie wywołuje w konsekwencji podporządkowanie jednostki instytucjom publicznym, a zatem „zwiększenie” państwa. Thoreau dąży w zupełnie innym kierunku: „Rząd obnosi się, stawiając się przed tobą. W żadnym przypadku nie jest sługą, lecz panem” (J, 2, 413).

Prywatyzacja (choć może lepiej mówić o „indywidualizacji”) „obietnicy” wskazuje, że niespełnienie stanowi zasadniczy warunek naszego indywidualnego i wspólnotowego bytowania. **Bycie razem jest do pomyślenia**

¹⁸⁰ R.W. Emerson: *Eseje...*, t. 2, s. 170.

jako wynik uzgodnienia jednostkowych „obietnic” z istnieniem i działaniem publicznych instytucji, przy jednoczesnym odmówieniu prawa tym ostatnim do ustalania i narzucania jakichkolwiek „nadrzędnych”, „wspólnych”, „zbiorowych” „obietnic”. Ponieważ jednak jest to program niemożliwy do spełnienia, przeto wszelka wspólnota musi nosić znamię głębokiej niedoskonałości. Charakterystyczne, że Thoreau nie wyłączy z tej liczby nawet prób alternatywnych rozwiązań, nierzadkich wówczas w Ameryce: „Zawiodły nie tylko Brook Farm i wspólnoty fourierskie, zawiodła generalnie sama idea wspólnoty (*the community*)” (GSW, 110). Wspólnota musi zawieść, i to nie tyle dlatego, że brak jej fundamentu, ile dlatego, że fundamentem ustanowiono to, co nie może wypełnić tej funkcji.



Fałszywa podstawa jest wynikiem nadmiernej humanizacji wspólnoty oraz uznania jej własnych struktur za zasadnicze i podstawowe. Bycie razem znalazło się zatem w pułapce Münhaussena – musi wyciągnąć się z grzęzawiska za własne sznurówki. To, co społeczność uważa za „solidne, pewne i trwałe” (*definite, sure and permanent*), zostaje skompromitowane przez te same mechanizmy, które nadały owym rzeczom pozór trwałości. „Jeśli była jakaś instytucja, która miała wspierać się na bezpiecznej i trwałej podstawie, i bardziej niż jakakolwiek inna służyć za pochwałę zdrowego rozsądku, roztropności i praktycznych talentów, miał nią być z pewnością bank; a teraz owe banki są, jak się okazało, trzcina chwiejąca się na wietrze” (GSW, 110) – konstatuje Thoreau, komentując kryzys ekonomiczny połowy lat pięćdziesiątych XIX wieku. W tym samym liście do Blake’a Thoreau powraca do motywu morza, tym razem po to, aby pokazać dramatycznie iluzoryczny charakter podstaw nowoczesnej wspólnoty.




Człowiek nowoczesny jest tym, który tonie. Co więcej, obarczony fałszywą świadomością, na swój sposób „zaczarowany” światem, który sam stworzył, nie będzie zdolny rozpoznać dramatyzmu sytuacji. „Do niektórych spośród tych, którzy przed paru dniami poszli na dno razem z parowcem, dotarło, że pieniądze są ciężkie. Wyobraź sobie człowieka szczycącego się majątkiem, jakby to on tak strasznie go wzbogacał. Przypomina kogoś, kto walcząc o życie na środku oceanu, uporczywie dźwigał na plecach worek złota i zdołał jeszcze wysapać: »Jestem wart sto tysięcy dolarów«” (GSW, 111). Szukając punktu oparcia, owego „twardego dna”, któremu poświęcił pamiętne fragmenty *Waldenu*, Thoreau sięgnie poza


człowieka. Oparcie wspólnoty znajduje się poza nią; a jej przyszłość zależy od tego, czy będzie ona w stanie — nie gubiąc swego ludzkiego charakteru — poruszać się po linii „stycznej” do tego-co-nie- i przed-ludzkie. „Jest rzeczą niebezpieczną tak bardzo ustępować ludzkości i sądom społeczeństwa, te bowiem są zawsze i bez wyjątku pogańskie i barbarzyńskie, gdy spojrzeć na nie z wyżyn filozofii” (J, 3, 194).

Stawką jest rozszerzenie sieci relacji poza krąg odniesienia do tego, co ludzkie. Przywołany wpis do *Dziennika* rozpoczynają słowa: „Widzę, że dla niektórych ludzi związki z ludzkością są jedynie ważne (*all-important*)” (J, 3, 194). Redukcja związania człowieka do tego, co ludzkie, oznacza całkowitą uległość wobec strategii przystosowania: „W oczach tych ludzi jest śmiertelną przewiną odmówić posłuszeństwa sądom i obyczajom współobywateli”. Teraz musi powrócić zasada styczności: jeśli chcemy szerzej związać człowieka z byciem, bycie jednostki winno nieodrodnie przybrać taką trajektorię, która poprowadzi go jedynie torem stycznym do sfery społecznej. **Dotykać wspólnoty, lecz nie wchodzić w sam jej środek — oto powołanie spojrzenia „z wyżyn filozofii”.** „Moje związki z ludźmi nie są aż tak istotne. Stykam się z nimi, lecz ledwie w pewnym miejscu na obrzeżu (*by a point on one side*)” (J, 3, 194). To, co Thoreau nazywa „pogaństwem” (*heathenism*), jest w istocie nadmiernym uwikłaniem człowieka w sprawy wyłącznie ludzkie.


Myślenie, które Thoreau nazywa tu spojrzeniem „z wyżyn filozofii”, dokonuje się poza instytucjami, na peryferiach struktur społecznych. Musi ono bowiem mieć charakter refleksji „ogólnej”, podczas gdy wspomniane struktury nieuchronnie nadają mu charakter myślenia interesownego, instrumentalnego. Tak pisze o tym filozof w słynnym eseju *Życie bez zasad*: „Większość ludzi [...] zaczyna od razu krytykować jedną z instytucji, w której — jak się okazuje — posiada akcje. Ma zatem szczegółowe, a nie ogólne spojrzenie na świat. Ci ludzie zawsze będą uporczywie zasłaniać ci niebo swoim niskim dachem [...], podczas gdy ty chciałbyś widzieć je w całej okazałości” (Ż, 247). Filozofia (pojmowana jako myślenie „ekstra-waganckie”, a nie jako formalna dyscyplina akademicka) odsłania niebo, usuwając z pola widzenia przeszkody wzniesione przez samego człowieka. Mówiąc wielkim skrótem: **filozofia zmierza (zapewne bez finalnego powodzenia) do uwolnienia człowieka od człowieka po to, by człowieka ocalić, do wygaszenia światła miasta po to, aby można było zobaczyć gwiazdziste niebo.**



W sierpniu 1858 roku Thoreau ubolewał, że „dzikie owoce tej ziemi znikają przed cywilizacją lub można je znaleźć już tylko na targowisku. Cały kraj staje się, by tak rzec, miastem lub wybrukowanym placem [...]” (*J*, 11, 79). Na długo przed Spenglerem amerykański mędrzec spostrzega, że cywilizacja to życie w coraz większym stopniu zatracające świadomość istnienia ziemi: noga dotyka gruntu już tylko „metaforycznie”, trawę wszak już dawno zastąpiono brukiem i kamieniem. Spojrzenie „z wyżyn filozofii” odzyskuje ziemię, pozwalając w ten sposób zobaczyć niebo; wygasza światła ulic, aby odzyskać ciemność nocnego firmamentu. Gdy William Blake mówi w słynnym fragmencie *Zaślubin nieba i piekła* o konieczności oczyszczenia wrót postrzegania, Thoreau wezwie do „usuwania pajęczyn” i „mycia okien” (*Ż*, 247). Wciąż to samo pragnienie zobaczenia nieba i ten sam żal, że nawet już nie wiemy, że to, co dostrzegamy, jest tylko stworzoną przez nas namiastką nieba.



W tym samym wpisie ze stycznia 1852 roku Thoreau zaznaczy wyraźnie, że spojrzenie „z wyżyn filozofii” prowadzi do poluzowania więzi wyłącznie międzyludzkiej. Nie ma ona już teraz charakteru nierozzerwalnego („To nie syjamskie wiązadło spaja mnie z nimi”) oraz – co ważniejsze – nie pozwala na całkowite utożsamienie się z własną grupą narodową czy społeczną: „Mądry człowiek widzi wyraźnie pogaństwo i barbarzyństwo swoich rodaków tak samo, jak i tych narodów, do których jego rodacy ślą misjonarzy”. Pisma Thoreau to zapowiedź Conradowskiego *Jądra ciemności*. Nikt nie wychodzi bez szwanku z wielkiej opowieści rozgrywającej się nad mulistymi wodami rzeki Kongo; podobnie dla filozofa z Concord – „Wszystkie narody opuszczają się w obowiązach i postępują poniżej swoich własnych norm. [...] Czuję, że moje związki ze społeczeństwem i zobowiązania wobec niego ciągle są jeszcze luźne i krótkotrwałe” (*Ż*, 238) – w tym wyznaniu niechęć do społeczności przeplata się z tęsknotą.



To natura owego „połączenia” (*connection*) ze społeczeństwem budzi niepokój filozofa. Nie będziemy dalecy od prawdy, mówiąc, że nowoczesność ukonstytuowała się wokół coraz bardziej „niehumanistycznego” rodzaju więzi. Paradoks polega na tym, że owa „niehumanistyczna” więź zawdzięcza swe istnienie właśnie wyłącznie ludzkiemu (arcy-ludzkiemu) czynnikowi, który bez

reszty zdominował społeczeństwo. *Sit transit gloria ruris*, ta charakterystycznie zmodyfikowana łacińska sentencja, mówi nie tylko o zaniku „prawdziwych wartości życia prowincjonalnego (*country life*)”, ale przede wszystkim o tym, że **człowiek utracił dyspozycję do życia wedle trajektorii „stycznej” do tego, co nie- i przed-ludzkie**. Teraz jest ono osiągalne już tylko jako wewnętrzny i w pełni kontrolowany element świata ludzkiego: „Dziki owoc ziemi znikną przed postępującą cywilizacją lub będzie je można znaleźć tylko na dużych targowiskach” (*J*, 11, 79). Człowiek jest jednostronny w tym sensie, że jego bytowanie dokonuje się już tylko po jednej stronie linii dzielącej ludzkie od nie-ludzkiego.

W *Życiu bez zasad* Thoreau przedstawi ten stan rzeczy jako „jeden z najszerszej rozgałęzionych systemów fałszerskich (*systems of counterfeiting*), jakie świat kiedykolwiek widział” (*Ż*, 243). Fałszerstwo to rozpoczyna się od aktu teologicznej deformacji, po którym następują ekonomiczno-polityczne konsekwencje. Bóg traci swoją nie- i przed-ludzką (właściwą naturze, a zatem w tym sensie Thoreau mówi jak zwolennik filozofii immanencji), stając się partnerem w interesach. Zlekceważywszy lekcję „zarabiania na życie” (*getting a living*), „którą Stwórca Wszechświata drogą okupił bólem”, „widzimy w Bogu majątnego dżentelmena rozsypującego garść groszaków po to, aby ujrzeć wydzierającą je sobie ludzkość” (*Ż*, 240–241). Zafałszowanie teologiczne polega na „zlekceważeniu” cierpienia Boga, który starał się nam przekazać „swoją” naukę dotyczącą sposobu życia. Podkreślamy – „swoją” naukę, historia bowiem toczy się w kierunku zastępowania owej indywidualnej „nauki” jedną, powszechnie obowiązującą „wiedzą” lub „doktryną”.

U podstaw triumfu przyzwyczajenia i dostosowania w nowoczesnym społeczeństwie legła taka oto fałszywa teologia: **Bóg nie jest tym, który daje świat każdemu do namysłu** (a dopiero potem do wspólnego „przemysłu”), **lecz przeciwnie – instancją narzucającą z góry zbiorowe, grupowe rozwiązania, bez fazy jednostkowego namysłu**. Bóg nie jest już sekwencją istotnych pytań, lecz zbiorem gotowych odpowiedzi, często regulujących to, co mniej istotne. Bóg to nie znak niepokoju i sprzeciwu, ale metoda utwierdzenia przyjętych rozwiązań; „przemysł” raczej niż „namysł”. „Ojcowie i matki miasta”, ubolewa Thoreau w zapisie z listopada 1851 roku, „wołą przy swoich stołach usłyszeć, jak młody mężczyzna lub kobieta wyraża szacunek dla starych sądów prawdy raczej niż ich własne,

osobiste objawienie tejże” (J, 3, 119). Jeżeli przyjąć — jak zakłada Thoreau w tym samym fragmencie *Dziennika* — że „oryginalne myślenie jest najświętszą rzeczą”, to przyjdzie nam przyznać, że nowoczesność z jej przystosowaniem do przyzwyczajania jest epoką fałszywych idoli.

Niezwykłe gęsta okazuje się owa nota z 16 listopada 1851 roku. Fałszywa teologia jest bowiem teologią śmierci, zabiegającą o usunięcie z pola widzenia „drgnień i lśnień myśli” (*scintillations of thought*). Teologia taka umożliwia przejęcie władzy nad światem odpowiedniemu systemowi ekonomiczno-politycznemu, ponieważ opowiada się za myślą, którą trzeba by określić jako **bez-władną**. Przymiotnik ten dobrze przystaje do refleksji Thoreau: po pierwsze, chce widzieć myślenie jako dokonujące się wyłącznie w przyjętych trybach i torach refleksji; po drugie, myśl taka pozbawia jednostkę wszelkiej władzy, oddając ją instytucjom i autorytetom pozostającym w służbie zwyczaju i konwencji. „Kontrolujemy i tłumimy boskość żyjącą w naszym wnętrzu, aby paść na kolana, oddając cześć boskości martwej, leżącej na zewnątrz nas” (J, 3, 119). Dramat zmartwychwstania należy zatem przenieść na powrót do wnętrza jednostki, gdzie będzie on przebudzeniem bez-władnej myśli, rozbłyskiem wolnej myśli w zmartwiałym społeczeństwie.

Nadzwyczajne zjawiska, towarzyszące w biblijnym opisie śmierci Jezusa, teraz zostają przywołane, aby oddać dramatyzm budzącej się do myślenia „ekstra-waganckiego” jednostki. Napisze Thoreau, że „powinniśmy z czcią przyglądać się najmniejszym poruszeniom, najmniejszym rozbłyskom (*scintillations*) myśli w tym leniwym świecie (*sluggish world*), a ludzie powinni w tych przypadkach wykazywać większe poruszenie, niż gdyby zatrzęsała się ziemia” (J, 3, 119). **Teologia Thoreau zmierza do zrehabilitowania jednostki nie tylko jako** (w myśl tradycji romantycznej) **bytu ożywianego od wewnątrz przez Boga, lecz takiego, w którym Bóg odnawia sam siebie, „zmartwychwstaje” jako niezwykle rozbłysk myśli rozświetlający martwe, ciemne niebo.** Bóg „powstaje” w tym akcie sprzeciwu wobec przyzwyczajania, dogmatu i ortodoksji, jakim jest rozbłysk wolnej myśli jednostki. Oto jak filozof z Concord kreśli **dramat Boga: przychodzi jako myśl niezgody i kontestacji, natomiast to, co zostaje jako jego spuścizna, to struktura wymuszająca konformizm i przystosowanie.**


Dramaturgia i retoryka grobu i zmartwychwstania nie znikają z pism Thoreau. Kilka lat później, w trakcie sprawy Johna Browna, która wstrząsnęła – zdaniem filozofa niedostatecznie – sumieniem i intelektem Ameryki, Thoreau będzie mówił z goryczą, iż społeczeństwo pogrążone jest w grobowym śnie. Komentując fakt, że Amerykańska Rada na rzecz Popierania Działalności Misyjnej nawet symbolicznie nie wystąpiła w obronie Browna, filozof notuje w *Dzienniku*: „A dowiaduję się, że kobiety, mężczyźni i dzieci całymi rodzinami wykupują dożywotne członkostwo w tym stowarzyszeniu. Dożywotne członkostwo w grobie! Można dać się pochować znacznie taniej” (*J*, 12, 407). Thoreau, jak Nietzsche w *Pieśni grobowej* z II części *Zaratustry*, postrzega nowoczesne społeczeństwo jako proces starzenia, w którym zbiorowość „morduje widma i najdroższe cuda młodości” jednostki, „napada” na nią „brudnymi upiorami” oraz „zaprawia żółcią najlepszy miód i pilność” jej „najlepszych pszczoł”¹⁸¹.

„Tam jest wyspa grobów, milcząca; tam są też groby mej młodości. Tam ponieść chcę wiecznie zielony wieniec życia” – to początkowe zdanie *Pieśni grobowej* zwłaszcza w połączeniu z przywołanymi wcześniej fragmentami dobrze kreśli scenografię śmierci i zmartwychwstania w myśli Thoreau. „Grób” to „potępienie i zemsta ludzkości”; tym, co je pokonuje i zwycięża (choć zwycięstwo to gorzkie, bez cienia triumfu, i niemające nic wspólnego z „zyskiem” czy „powodzeniem”), jest sprzeciw jednostki „wstającej w pogodzie ducha” (*serenely*) ze śmiertelnego łoża przystosowania i „wznoszącej (*rising*) ponad wszystko swoje ciało” (*J*, 12, 408). Polityka jest sprawą „śmiertelną”; w obecnym stanie społeczeństwa można ją uprawiać tylko jako swoistą „sonatę widm” – upiory przyzwyczajęń i rutyna zapewniająca władzę, jak u Williama Blake’a, skutecznie kładą kres wszelkiej „młodości” i właściwej jej radości. Tymczasem Thoreau chciałby uprawiać politykę z pozycji i doświadczenia „zmartwychwstania” – osobliwego nie-miejsca, z którego „powstaje” sprzeciw.


Człowiek zatem doświadcza Boga jako miary swego odrzucenia przez społeczność; jako niezgody na jej praktyki. Tymczasem nowoczesność konstruuje (a właściwie należałoby z całkowitą powagą użyć czasownika „promuje”) Boga jako miarę bezwarunkowego podporządkowania jednostki praktykom grupy. Píše Thoreau: „Udaję się do tych, których zwa-

¹⁸¹ F. Nietzsche: *To rzekł Zaratustra...*, s. 108–109.

zaczynam mężem i niewiastą i swobodnie dzielę się z nimi tą myślą, którą tylko mnie było dane żywić i wypowiedzieć; lecz okazuje się, że dawno, dawno temu żył człowiek o imieniu Mojżesz, i inny, który zwał się Chrystus, i jeśli tylko twoja myśl nie zgadza się lub nie wydaje się zgadzać z tym, co mówili oni, ów zacny mąż i zacna niewiasta zamkną przed tobą swe uszy. Myślą przy tym, że kochają Boga! Tymczasem to tylko jego stare szaty, z których wyrabiają strachy na wróble dla dzieci” (*J*, 3, 119). **Bóg jest rozstępem między jednostką a zbiorowością**, która nieuchronnie dąży do narzucenia rygorów służących jej interesom. Dlatego Thoreau mówi na koniec o „sile policyjnej (*police*), jaką stanowi Kościół i kapłan”.



Thoreau zatem, jak wcześniej William Blake, a Gianni Vattimo sto pięćdziesiąt lat później, chce dokonać dwóch rzeczy. Po pierwsze, wiele ryzykując wśród współczesnych, ukazać Boga jako sposób doświadczenia i rozpatrywania, namyślania się nad każdą poszczególną sytuacją życiową raczej niż biernego stosowania litery przepisanego (jak by powiedział Blake, „urizenicznego”) prawa. Konsekwencją tego jest wskazanie, że Bóg zostaje wcielony w moje codzienne decyzje i działania: „[...] wiara w zbawienie nie oznacza trzymania się wszystkiego, co napisane w Biblii i co zawiera dogmatyczna nauka Kościoła; wiara w zbawienie to wysiłek zrozumienia tego, co tekst biblijny mówi mi samemu, tu i teraz”¹⁸². Taka wizja zbawienia oznacza konieczność doznania, które Kant określał mianem *negative Selbstzufriedenheit*, „negatywnego zadowolenia z siebie”, czyli przekonania, że nieuchronnie należąc do swojego miejsca i czasu, jestem w istocie „w nich obcy i w tym sensie – tylko w tym sensie – jest[em] wolny”¹⁸³.



Po drugie, ten sposób rozumienia Boga ma doprowadzić do podjęcia na nowo wysiłków stworzenia pewnej wizji przyszłości ludzkiej wspólnoty i jej historii; nowoczesność powołuje do życia Boga jako dysponenta wszelkiej prawdy i wartości po to, aby objaśnić abdykację człowieka z funkcji budowniczego własnego, od-nowionego, prze-wartościowanego

¹⁸² G. Vattimo: *Belief*. Transl. L. D’Isanto, D. Webb. Stanford: Stanford University Press, 1999, s. 66.

¹⁸³ V. Vitiello: *Pustynia, ethos, opuszczenie. Przyczynek do topologii religijności*. Przeł. E. Łukaszyk. W: J. Derrida, G. Vattimo i inni: *Religia*. Warszawa: Wydawnictwo KR, 1999, s. 200.

świata. Píše Vattimo: „Już same historyczne okoliczności, w których porwaca problem wiary, przypominają fizjologię starzenia się: w obu przypadkach przedstawia się kwestie Boga w relacji do pewnej granicy będącej doświadczeniem porażki: wierzyliśmy, że uda się nam zbudować na ziemi królestwo sprawiedliwości, teraz jednak sądzimy, że nie jest to już możliwe, i nasze nadzieje zwróciliśmy ku Bogu”¹⁸⁴. Bóg ma więc wyręczyć nas w podejmowanych wysiłkach, stanowiąc — jako obietnica odległej, przyszłej sprawiedliwości — alibi dla naszego przyzwolenia na niesprawiedliwość. „Gdyby Chrystus pojawił się na ziemi, powszechnie uznano by go za wprowadzonego w błąd szaleńca” (J, 12, 407).

Nie możemy daleko odejść od obietnicy, kiedy mowa o religii, bowiem „nie ma *religio* bez *sacramentum*, bez przymierza i obietnicy świadczenia w prawdzie o prawdzie, to znaczy bez wypowiadania prawdy: to znaczy, na początek, nie ma religii bez obietnicy dotrzymania obietnicy, że będzie się mówić prawdę [...]”¹⁸⁵. Obietnica, o której mowa, została sprowadzona przez zinstytucjonalizowany Kościół do zapewnienia nam światła odpowiedzi, gdy tymczasem jest niczym więcej (ale też niczym mniej) jak przyrzeczeniem, iż musimy stawiać oko w oko z ciemnością pytania. Czytając Thoreau, stajemy się coraz bardziej świadomi niebezpiecznego przesunięcia: religia została całkowicie utożsamiona z „prawem”. *Respondere de iure*, Bóg, jak prawnik, „mocą swej kompetencji gwarantuje wartość porady, jakiej udziela”¹⁸⁶. Liczne zastrzeżenia mędrca z Concord wobec hegemonicznej władzy prawa powiązane są ściśle z refleksją teologiczną („nasza idea demokracji [...] zawiera w sobie nadal wiele elementów religijnych, prawdę mówiąc, odziedziczonych w spadku po określonym pniu religijnym”¹⁸⁷).

Słynne zdania z eseju o *Nieposłuszeństwie obywatelskim*: „Należy kultywować szacunek dla sprawiedliwości, a nie dla prawa” oraz „Prawo nigdy w najmniejszym stopniu nie wpływało na to, że ludzie stawali się bardziej sprawiedliwi” (Ż, 199), każą nam ograniczyć naszą wiarę w obietnicę,

¹⁸⁴ Ibidem, s. 24.

¹⁸⁵ J. Derrida: *Wiara i wiedza. Dwa „źródła” religii w obrębie samego rozumu*. W: J. Derrida, G. Vattimo i inni: *Religia...*, s. 46.

¹⁸⁶ Ibidem, s. 48.

¹⁸⁷ Ibidem, s. 41.

jaką jest prawo, a uzasadnieniem tego ruchu jest przekonanie, że prawo – w formie, w jakiej funkcjonuje w społeczeństwie – straciło wszelką więź z głębokim zapleczem bycia. W tej sytuacji prawo jest literą, a religia rodzajem więzi, która utożsamia się z prawem (Blake’owska moralność typu *thou shalt not*, której fundatorem był Urizen) i projektuje siebie jako **odpowiedź** niepoprzedzoną żadnym poważnym pytaniem. Odpowiedź bez pytania, a zatem udzielona raz na zawsze, niezależnie od okoliczności, nie jest drogą do wypełniania się wolności jednostki; przeciwnie – prowadzi do hegemonii zbiorowości i jej zinstytucjonalizowanych form nad jednostką i sumieniem. Pytanie: „[...] czy obywatel powinien – choćby tylko na chwilę, choćby w najmniejszym stopniu – podporządkować swoje sumienie prawodawcy?” (Ż, 199) – staje się podstawowym zagadnieniem dla dobrej wspólnoty.



Państwo jest czymś zimnym, czego nie można pokochać; zabija ono jednak i niszczy wszystko, co mogłoby być kochane, ponieważ zaś poza nim nic innego nie ma, jesteśmy zmuszeni do kochania tego państwa. Na tym polega moralna męka współczesnych ludzi.

Simone Weil: *Zakorzenie*

Dzieje się tak z kilku przyczyn. Po pierwsze dlatego, że administracyjne struktury i formy wspólnoty (takie jak państwo) przedstawiają się – nie-trafnie, lecz nietrafność ta jest całkowicie zamierzona – jako oczywiste i samozrozumiałe. Nieomal „naturalne” w swej oczywistości i naoczności. Thoreau pieczołowicie opisuje zjawiska przyrody, wypełnia całe strony szczegółowymi danymi ze swych leśnych, górskich i nadmorskich wypraw, jakby chcąc wskazać, że oczywistość właściwa drzewom, ptakom czy morzu nie jest fałszywą oczywistością państwa. „Zrozumiałem, że państwo to głupkowata instytucja (*the State was half-witted*), bojaźliwa niczym samotna kobieta ze swymi srebrnymi łyżkami, i że nie potrafi odróżnić przyjaciół od wrogów” (Ż, 217). Pytanie o stopień podporządkowania sumienia jednostki prawodawcy zmierza w istocie do sproblematyzowania struktur wspólnoty, a co za tym idzie – do zadania ważnego pytania o istotę i naturę więzi wspólnotowej. „Bóg zrozumie, że człowiek nie potrzebuje społeczeństwa” (W, 335), nie jest refutacją wspólnoty, lecz postawieniem jej najwyższych wymagań.




Natura odgrywa tu, jak powiedzieliśmy, zasadniczą rolę, ale zbyt pochopne byłoby twierdzenie, że Thoreau jest eskapistą desperacko szukającym pośród natury dróg ucieczki z rzeczywistości dziewiętnastowiecznej *polis*. Przeciwnie, naturalna sceneria usuwa, co prawda, państwo z pola widzenia, nie po to jednak, aby dokonać jego eliminacji, lecz aby otworzyć przestrzeń namysłu nad polityką. Politykę należy myśleć w Otwartym, tylko tak bowiem możemy zneutralizować bezwładność mechanizmów struktur politycznych. Słynny fragment *Nieposłuszeństwa obywatelskiego*, opowiadający historię nocy spędzonej w więzieniu za odmowę zapłacenia podatku, możemy odczytać dosłownie jako zwrot ku naturze, ale przede wszystkim – metaforycznie: jako stworzenie właściwego miejsca do myślenia państwa. To zaś znajdzie się zawsze na peryferiach, *extra muros*: „W ciągu pół godziny [...] znalazłem się na środku polanki porosłej jagodami, położonej na jednym z naszych najwyższych wzgórz, dwie mile od miasteczka. I wtedy państwo zniknęło mi z pola widzenia (*the State was nowhere to be seen*)” (Ż, 222).

Owo „nigdzie”, o którym myśli Thoreau, nie eliminuje państwa, lecz ustanawia specyficzne miejsce, z którego należy myśleć o instytucjach wspólnoty. Być może, miejsce to przypomina Platońsko-Derridiańską *chora*, która „nie jest i owo »nie-być« może się jedynie *zapowiedzieć*, to znaczy nie pozwala się ująć czy pojąć przez antropomorficzny schemat *przyjmowania* lub *dawania*”¹⁸⁸. Wędrowki Thoreau (a ich opisy wypełniają niezliczone strony *Dziennika*; ostatecznie nie bez powodu filozof pisał w liście do Blake’a: „Jestem prawdopodobnie największym piechurem w całym Concord” – GSW, 100) przypominają Platońską marszrutę z pierwszych stron *Fajdrosa*. Protagonista dialogu, „zasiedziawszy się od wczesnego rana” w mieście u Lizjasza, wyrusza „na przechadzkę poza mury”¹⁸⁹. Sokrates przyznaje ochoczo, że tego rodzaju przechadzki „są mniej męczące niż po krążgankach”; to za murami Fajdros „udoskonala swoją wymowę”. Nawet Ilissos jest rzeczką płynącą opodal murów Aten, jak Walden był oddalony ledwie niewiele ponad milę od centrum Concord. A jednak to tam, dopiero tam, dopiero „poza murami” można myśleć miasto.


¹⁸⁸ J. Derrida: *Chora*. Przeł. M. Gołębiowska. Warszawa: Wydawnictwo KR, 1999, s. 25.

¹⁸⁹ Platon: *Fajdros*..., s. 3.

Miejsce to jest wyjątkowej urody. Sokrates, jak Thoreau, zauroczony jest rzeką. Przyjmuje zaproszenie Fajdrosa, aby usiąść nad strugą, jako że „wody są tu urocze, czyste i przejrzyste”. „Chora wyznacza miejsce na uboczu, przestrzeń, która strzeże asymetrycznej relacji ze wszystkim, co jest »w niej«, obok lub poza nią, co wydaje się tworzyć z nią parę”¹⁹⁰. Miejsce „poza murami”, *extra muros*, jest miejscem myślenia „ekstra-waganckiego”, z którego myśli się wspólnotę, pozostając z nią w relacji (posłużmy się celnym określeniem Derridy) „asymetrycznej” — **jestem uczestnikiem wspólnoty, nie będąc jej zakładnikiem, jestem „na uboczu”, ale dopiero z tego „ubocznego” miejsca mogę spojrzeć na życie polis**. Taką „boczną” topografią był dla Thoreau nie tylko brzeg Waldenu, ale także więzienie, peryferia „zdrowego” społeczeństwa. Opuściwszy areszt, „na skutek tego, że ktoś wmieszał się i zapłacił za mnie ów podatek”, Thoreau inaczej postrzega miasto. Dopiero wyszedłszy „za mury” wspólnoty, nabywam prawa do właściwego na nią spojrzenia.



Piszemy: nabywam „prawa”, ale natychmiast musimy poczynić stosowną adnotację. Otóż „prawo”, które zyskuje *extra muros*, jest paradoksalne, zwraca się bowiem przeciwko „prawu” obowiązującemu we wspólnocie. Nabywam więc prawa do występowania przeciwko prawu, i właśnie to prawo wydaje się w koncepcji Thoreau prawem najstarszym, prawem tak starym, że — jak przyjaźń — poprzedza wszelkie stanowione przez człowieka prawo. „Innymi oczyma patrzyłem na otaczający mnie świat: na miasteczko, na stan i na cały kraj [...]. Państwo, w którym żyłem, pokazało mi się o wiele wyraźniej [...].” (Ż, 221). Państwo widzę „wyraźniej” dopiero wtedy, kiedy znajdę się na jego obrzeżu; Thoreau, jak Swiftowski Gulliver, nagle widzi więcej i ostrzej, gdy zmieni się nie tyle fizyczny rozmiar otoczenia, ile punkt widzenia. Dopiero opuściwszy wnętrze lewiata, można ocenić jego charakter. Thoreau i jego „brzegowa” topografia odtwarzają doświadczenie Jonasza, który wyrzucony na brzeg, opowiada swoje losy we wnętrzu monstrualnego stworzenia.



To, co jest w owym miejscu, nigdy nie tworzy z nim pary — pisze Derrida. Tak można by spojrzeć na Walden i inne *topoi* filozofa z Concord: w każdym z nich myśli wspólnotę, lecz warunkiem tej refleksji jest właśnie asymetryczność nietworzenia pary. Potwierdza to dalszy ciąg

¹⁹⁰ J. Derrida: *Chora...*, s. 89.

przywołanego przed chwilą fragmentu: „Przekonałem się, w jakim stopniu można ufać otaczającym mnie ludziom, na ile są dobrymi sąsiadami i przyjaciółmi, że na przyjaźń ich można liczyć tylko od święta, że prawda nie jest ich celem, że w porównaniu ze mną stanowią odrębną rasę z racji swych uprzedzeń i przesądów, zgoła jak Chińczycy i Malaje, że poświęcając się dla ludzkości, nie podejmują żadnego ryzyka (*they ran no risks*), nawet jeśli to ryzyko dotyczyło ich własnych majątków [...]”. A jednak mimo tak radykalnej asymetrii Thoreau musi podjąć ryzyko (*risk*) „poświęcenia się dla ludzkości” w imię specyficzniej pojmowanej podstawowej solidarności nie tylko z bliźnim, ale także ze światem. To jakby zapowiedź Nietzscheańskiego „Wiecznego Powrotu” i afirmacyjnego *Ja-sagen*.

W wersji Thoreau przyjmie to postać następującego wyznania: „Przyszłem na ten świat głównie nie po to, aby uczynić z niego dobre, nadające się do życia miejsce, lecz po to, aby żyć na nim, niezależnie od tego, czy jest dobry, czy zły” (Ż, 210). Gdy czytamy w tym zdaniu o „świecie”, łatwo dochodzimy do wniosku, że Thoreau ma na myśli rzeczywistość ukonstytuowaną politycznymi decyzjami. Panuje więc asymetria czy dysharmonia między człowiekiem a tak rozumianym światem (polityki): musimy znaleźć etyczne sposoby funkcjonowania w świecie, który porusza się drogami ustalonymi przez „większość”, te zaś często niewiele mają wspólnego z dobrem czy ze sprawiedliwością: „Pod takimi rządami jak nasz ludzie na ogół uważają, że powinni czekać tak długo, aż uda im się wyperswadować większości, aby prawa zmienić” (Ż, 209). Solidarność Thoreau jest więc osobliwa: polega na poczuciu jedności nie z tymi, którzy tworzą wspólnotę „dostosowanych”, lecz z tymi, którzy ją łamią w imię stworzenia wspólnoty mądrej.

To solidarność z „mądrą mniejszością” (*wise minority*). Krytyka państwa podjęta przez Thoreau buduje się wokół spostrzeżenia, że państwo w znacznym stopniu uniezależniło się od jednostki, a cnotę publiczną zastąpiło ekonomicznym i/lub partyjnym interesem. Zwrot w stronę jednostki u Emersona czy Thoreau nie jest wyłącznie afirmacją skrajnego indywidualizmu, lecz próbą przywrócenia oryginalnego, „rewolucyjnego” przekonania, że to poszczególny człowiek, a nie polityczna większość, może stanowić źródło i fundament prawa. Indywidualizm ten ma więc na celu reaktywowanie cnoty społecznej, chociaż cała argumentacja

pokazuje jasno, że droga do tego jest trudna, a cel – do końca niespełnialny, państwo bowiem będzie nie tylko strzegło swego terytorium, ale będzie ekspansywnie narzucać jednostce ustanowione prawa: „Dlaczego [państwo] nie zachęca obywateli, aby pilnie obserwowali je i wytykali mu błędy [...]? Dlaczego zawsze wiesza Chrystusa na krzyżu, rzuca klątwę na Kopernika i Lutra, a Washingtona i Franklina ogłasza buntownikami?” (Ż, 209).

Państwo wypełnia rolę, którą Nietzsche już niebawem przypisze „dobrym i sprawiedliwym” (*die Guten und Gerechten*), a która polega na zamknięciu fazy zapytywania, noszącej u Nietzschego miano „poszukiwania”. „Dobrzy i sprawiedliwi” przemawiają jako ci, którzy wiedząc, muszą z nieufnością odnieść się do tych, którzy wciąż jeszcze poszukują i pytają, nie wiedząc. Stąd kwestia „dobrych i sprawiedliwych”: „My już wiemy, co jest dobre i sprawiedliwe, i już to mamy; biada tym, którzy tu jeszcze szukają”¹⁹¹. Sprzeciw Nietzschego, podobnie jak Thoreau, budzi niedobra wspólnota ustalonej z góry cnoty, będącej cnotą bez poszukiwania i bez ryzyka. Dlatego, czytamy dalej w tym samym fragmencie pieśni *O starych i nowych tablicach*, „Dobrzy muszą ukrzyżować tego, który znajduje sobie swoją własną cnotę”, a „najbardziej nienawidzą twórcy: tego, który rozbija tablice i stare wartości, burzyciela (*Brecher*) – tego nazywają obrazoburcą (*Verbrecher*)”. *Brecher/Verbrecher* dobrze określa powołanie, które Thoreau chce przypomnieć jako warunek wspólnoty.

Chodzi nie tylko o gotowość do wykraczania przeciwko prawu, zapisaną w zasadzie nieposłuszeństwa obywatelskiego („Skoro prawo ma taką naturę, że wymaga od człowieka, aby stał się narzędziem niesprawiedliwości wobec drugiego człowieka, wówczas, powiadam, należy prawo naruszać” – Ż, 210; a nie możemy nie zauważyć, że czasownik, jakim posługuje się filozof w swym słynnym zaleceniu *break the law*, łączy go bezpośrednio z „burzycielem”, którego Nietzsche nazywa przecież nie inaczej, jak *Brecher*. Ten, który „narusza”, jest tym, który „kruszy”, na przykład „tablice zasad” spisane przez „dobrych i sprawiedliwych” lub przez Urizena w jego księgach z mosiądzu). Ale człowiek „naruszający” (*status quo*), „kruszący” (ustalenia tych, którzy przeszli drogę od „zrozumienia” do „zarozumienia”, doprowadzając w swym mniemaniu do spełnienia się

¹⁹¹ F. Nietzsche: *To rzekł Zaratustra...*, s. 206.

oświeceniowego marzenia o władaniu rozumem powszechnego), należy do bliskiego obydwóm filozofom świata morza i brzegu: *Brecher, breaker* to przecież nazwa fali uderzającej o nabrzeże.

Obywatel to wolność (metaforycznie przedstawiona jako fala) uderzająca (siłą myślenia „ekstra-waganckiego”) o struktury prawa i państwa. To właśnie czytamy w wyznaniu Nietzschego: „O, bracia moi, kiedy kazałem wam rozbić dobrych, wtedy dopiero wyprowadziłem człowieka na szerokie wody (*hohe See*)”¹⁹². Ów ocean jest potrzebny po to, aby zasygnalizować coraz bardziej powiększający się dystans między jednostką a utrwaloną formą wspólnoty, dystans warunkujący nigdy niekończący się proces formowania kolejnych postaci *civitas*: „Fałszywych brzegów i fałszywego bezpieczeństwa nauczyli was dobrzy [...]”. Nietzscheańskie *hohe See*, odrywające nas od „fałszywych brzegów” nieautentycznej egzystencji, należy do tej samej kategorii, co sformułowany przez Thoreau postulat odzyskania więzi z ontologicznym zapleczem bycia, z tym, co nie- i przed-ludzkie. Na początku rozdziału *Waldenu* poświęconego *Szczytnym zasadom* Thoreau ujmie to zwięzłym zdaniem: „Kocham dzikość (*the wild*) nie mniej niż dobro” (*W*, 225).

Jak Nietzsche (a także w swych ostatnich dniach Sokrates), Thoreau zdaje sobie sprawę, że nie jest postacią przykuwającą życzliwą uwagę „dobrych i sprawiedliwych”. Thoreau mógłby o nich powiedzieć to, co mówi Zaratustra o mieszkańcach „najbliższego miasta leżącego nieopodal lasów” (lokalizacja uderzająco przypominająca Concord!) – „śmieją się oto i nie rozumieją mnie”¹⁹³. Zastanawiający początek rozdziału zatytułowanego, paradoksalnie, *Szczytne zasady* (*Higher Laws*): Thoreau wraca o zmierzchu do domu z naręczem ryb, kiedy spostrzega świstaka. Wydarzenie pozornie banalne, ale to właśnie moment zadenuncjowania „fałszywego brzegu” „dobrych i sprawiedliwych”. W nic nieznaczącym epizodzie nagle błyska niepokojące światło: „Przeszył mnie osobliwy dreszcz dzikiego zachwytu i ogarnęła przemożna pokusa, aby go złapać i pożyć na surowo; nie dlatego, abym był głodny, łaknąłem jedynie posmaku dzikości, którą sobą przedstawiał” (*W*, 225; przekład zmodyfikowany).

¹⁹² Ibidem, s. 207.

¹⁹³ Ibidem, s. 8, 12.


Nikt nie może pozostać głuchy na brutalną retorykę tego zadziwiającego fragmentu, prowadzącego czytelnika w jednym zdaniu od „osobliwego dreszczu” (*strange thrill*) i „dzikiego zachwyty” (*savage delight*), przez „przemożną pokusę” (*strongly tempted*), aż do sceny, w której zęby filozofa zagłębiają się w surowym mięsie zwierzęcia (*devour him raw*). Droga do „szczytnych zasad” musi prowadzić przez takie nagłe rozbłyski i niepokojące szczeliny, otwierające się w świecie ludzkiego porządku. Thoreau przyznaje dalej, że „raz czy dwa” „z dziwnym brakiem opanowania” „niczym zagłodzony pies” „oblatywał las” „w poszukiwaniu jakiejś dziczyny do pożarcia, i nie było kęsa, który okazałby się dla niego zbyt surowy czy pierwotny”. Kto nie odtworzy w sobie poczucia bycia „niczym zagłodzony pies”, ten pozostanie w uścisku „dobrych i sprawiedliwych”, a zatem będzie zamieszkiwał „fałszywą” wspólnotę. Thoreau funduje czytelnikowi ów niezwykle tekst, by milcząco zapytać, jak Zaratustra: „Uciekacie ode mnie? Przerażeni jesteście? Drżycie na te słowa?”¹⁹⁴.

Ale nie tylko o przerażenie tutaj chodzi. Wielokrotnie powtarza się przymiotnik *savage*, którego znaczenie w polskim przekładzie oscyluje między dzikością, surowością a pierwotnością. *Savage* wyprowadza nas poza mury *polis*; należy do sfery gęstego, ciemnego lasu, w którym tracimy kierunek marszu, a jakby tego było mało, osaczają nas odsyłane dotąd w niepamięć pytania. „W życia wędrówce, na połowie czasu, / Straciwszy z oczu szlak niemyślnej drogi, / W głębi ciemnego znalazłem się lasu”¹⁹⁵ – tyle Dante. Ale lasy Thoreau w dużej mierze trzeba odwiedzać jak bór Dantego – są nie tylko fascynującymi zjawiskami biologicznymi (w ostatnim tomie *Dziennika* Thoreau pokusi się o próbę usystematyzowania lasów – *J*, 14, 158–161), lecz także, a może przede wszystkim ontologicznym zapleczem bycia człowieka. Chodzi nie tylko o *selva oscura*, lecz o wszystko, co nie- i przed-ludzkie, co nagle zjawia się w samym sercu naszego losu. Coś, co jest samą „dzikością” (*the wild*), której nawet ten rzeczownik nie jest w stanie uchwycić.


¹⁹⁴ Ibidem, s. 207.

¹⁹⁵ Dante Alighieri: *Boska komedia*. Przeł. E. Porębowicz. Warszawa: PIW, 1959, s. 21.

W opisie wyprawy rzeką Allegash odnajdziemy podobną scenę „przejścia”: człowiek postawiony w sytuacji mrocznej, leśnej, Dantejskiej konfrontacji z losem, w akcie podtrzymania życia, Spinozjańskiego *perseverare conatur*, usiłuje „przedostać się” na drugą stronę. Aby przetrwać jako człowiek, musi otworzyć „przejście” w stronę tego, co nie- i przed-ludzkie. W zmierzchającym świetle wieczoru indiański przewodnik Thoreau dostrzega piźmoszczura, którego pragnie zwabić w pułapkę powinowactwa. Rozpoczyna się od porzucenia ludzkiej mowy: „[...] usiadłszy na brzegu, począł wydawać z siebie dziwne piszczące dźwięki i ostre gwizdy, zadając sobie przy tym dużo trudu” (MW, 271). To nie leśna głusza, lecz właśnie ten moment rozmowy ze zwierzęciem, w którym zdaje się, że człowiek całkowicie zapomniał o człowieczeństwie i „przeszedł na stronę piźmoszczura” (MW, 271), stanowi o doświadczeniu pustkowia (*wilderness*): „[...] oto wreszcie dotarłem do *wilderness*, oto człowiek, który w rzeczy samej rozmawia z piźmoszczurem!” (MW, 271).



Dante zaznacza bardzo wyraźnie: dzikość to zagadkowe tło istnienia, które zwykle ignorujemy, które zakrywamy ekranem przyzwyczajień i dostosowania. Im głębiej wędrujemy w tym kierunku, tym mniej możemy być pewni punktu dojścia, „dzikość” jest bowiem tym, co wciąga i czemu można się tylko poddać „z dziwnym brakiem opanowania” (*strange abandonment*). Z braku miejsca nie możemy tu podjąć lektury opowiadania Edgara Allana Poe *W bezdni malstromu*, która rzuciłaby wiele światła na ów coraz intensywniejszy ruch dzikości, niemający końca. Nawet „jądro ciemności” jest zbyt topograficznie precyzyjne. Dante wie o tym dobrze, że „las” to zagadka zawsze i nieuchronnie nie- i przed-ludzkiego „losu” (zatrzymajmy w pamięci fonetyczną bliskość tych dwóch pojęć). Dlatego pisze nie tylko o *selva oscura* (to jeszcze zostawiałoby nadzieję prostej, acz fascynującej przygody), lecz idzie głębiej i głębiej. Zaraz napotkamy *selva selvaggio*, „puszcz pustynne dzicze”, jakby „dzikość” losu/lasu знаła jedynie narastający dystans, pozbawiony łaski punktu celowego.



Savage etymologicznie wiąże się z *silvum*, a „dziwność” jest jego bliskim krewnym. Z początku *Boskiej komedii* wynika, że los konfrontuje się z nami nie wtedy, kiedy możemy schronić się za fasadą znajomych struktur i instytucji, lecz w sytuacji opuszczenia, gdy wszystko zawodzi, a stopy błądzą „po bezludnych progach”. Dante mówi zresztą wprost o owej graniczności, gdy widzi siebie „jak człek [który – T.S.] z morza na łód ra-

towany / Z piersią dyszącą staje i z daleka / Oczyma bada jeszcze groźne
piany / [...]”. „Dzikość” jest więc „niedotykalna”, zawsze bowiem wymyka
się dociekaniom i kategoriom człowieka; co więcej, odkrywamy, że draży
ona swój tunel w samej substancji naszego bytowania. *The wild* Thoreau
nazywa to, co nieznanym, nie- i przed-ludzkim głosem odzywa się
w człowieku, co pozwala stwierdzić za Pauliem Valerym: *Tu es voix de ton
inconnu*¹⁹⁶. Tak oto Thoreau stanie (niczym Swift) wobec spotwornienia
własnego ciała: „Muszę wyznać, że nic nie wydaje mi się tak osobliwe (*so
strange*), jak moje ciało. Wolę niemal każdy inny twór natury” (*J*, 1, 321).



Gdy ruszę w stronę ontologicznego zaplecza mego bycia, gdy – jak Pan
Teste Valery’ego – zrozumieć konieczność *d’aller jusqu’au bout en moi*¹⁹⁷,
zobaczę, że będzie coraz mniej „mnie”, że będę „gubił siebie” po drodze,
jak indiański przewodnik Thoreau – porzucał siebie takiego, jakim istnieje
w porządku ludzkim. Oto i *strange abandonment*, o którym czytaliśmy
przed chwilą, a które jest czymś więcej niż tylko „dziwnym brakiem opa-
nowania”. To dziwne porzucenie i zapomnienie „zwykłego” siebie, nagle
„zdziwienie zdziczeniem”, brak o-pan-owania, a zatem abdykacja narzę-
dzi, jakimi ludzki ład poddaje mnie rygorystycznej kontroli. W tym sta-
nie rzeczy zmienia się charakter więzi między mną i drugim, który –
znów jak u Valery’ego – jest „tyleż moją karykaturą, co wzorem”¹⁹⁸, po-
nieważ ani on, ani ja, jeśli spotykamy się w momencie „szczerości”
(*frankness*), nie czynimy tego z „uprzejmości” (*civilities*), a spotkanie staje
się „ogromnym ryzykiem” (*terrible risk*). „Żadna bowiem wielkość nie jest
przygotowana na pospolitą grzeczność (*the little decorum*)” (*J*, 1, 320).




Jeszcze raz musimy powrócić do tej widmowej postaci, przesuwającej się
przez biura i budynki Manhattanu, która niepokoi właśnie przez odrzuce-
nie jakiegokolwiek *little decorum* – wyjście poza przyzwyczajenia i prawne
regulacje. Bartleby jest figurą takiej „dzikości” kompromitującej „ludzki”
świat Wall Street. Umiera na skrawku rachitycznej zieleni pod murem
więzienia, lecz to nie wąła trawa (ani głębokie bory Maine) jest rzeczy-
wiście ryzykiem dzikości: jest nim sam Bartleby. Pragnie skompromitować
istnienie jako obdarzony ładem ciąg wydarzeń ustanawiających znacze-

¹⁹⁶ P. Valéry: *Monsieur Teste*. Paris: Gallimard, 2001, s. 132.


¹⁹⁷ Ibidem, s. 74.

¹⁹⁸ Ibidem, s. 67.

nie. Wielkość Bartleby'ego polega, paradoksalnie, na zademonstrowaniu równouprawnienia znaczenia i braku znaczenia. „Skąd bierze się problem Bartleby'ego? Znikąd. Z żadnej konkretnej przyczyny. Bartleby jest nieodgadniony. Jeśli oznacza coś więcej niż tylko zagadkę samego siebie, nie jest tym, kim jest. Czy Bartleby to Thoreau? Nie, jego znaczenie [...] polega na tym, że jest stracony. Jest poza pocieszeniem”¹⁹⁹.



Prawdziwe spotkanie jest więc odkryciem „dzikości”, dokonuje się (a metafora to radykalnie odmienna od oświeceniowej) pośród *selva oscura*; co więcej, prowadzi do odkrycia nieprzekraczalnej różnicy między mną a bliźnim, różnicy zwykle zasklepionej uładowanymi grzecznościowymi formułami i zasadami *savoir vivre*'u. Spostrzeżenie Thoreau jest wyraźne: „Nigdy jeszcze nie spotkałem dwojga ludzi wystarczająco wielkich, aby spotkali się jako dwoje (*as two*)” (*J*, 1, 319). **Różnica stanowi o istocie spotkania jako żywiole wspólnoty; w żadnym przypadku nie przytulna domowość „wspólnej” tożsamości.** W dalszym ciągu tej samej noty filozof dowodzi, że takie spotkanie, taka wspólnota w przestrzeni nie domu, lecz różnicy, czyli „dzikości”, ma charakter sytuacji granicznej, w pewnym sensie stawia nas wobec tego, co ostateczne: „Odpowiednio do swej wielkości różnice między nimi są nieuchronne i ostateczne (*fatal*), gdyż odczuwamy je nie jako cząstkowe, lecz totalne” (*J*, 1, 319). Różnica jest więc nieuchronna, ale także „śmiertelna” („gubię” w niej zwykłego „siebie”) i „orzeczona” (*fatum*) przez bogów.



Kim zatem jest człowiek, który doznaje owego *strange abandonment*, pozwalając tym samym dojść do głosu temu, co nie- i przed-ludzkie (*the wild*)? Thoreau konstruuje podmiotowość jednocześnie w zgodzie i konflikcie z modelem podmiotu purytańskiego, którego wedle tezy Sacvana Bercovitcha ożywia pragnienie usunięcia, a przynajmniej rygorystycznej redukcji „ja”²⁰⁰. Wycofanie „ja” jest bliskie antropologii Thoreau, ale jednocześnie zdaje się on wiedzieć (jak wie to Bercovitch), że strategia taka, jeśli potraktować ją z całym ideologicznym radykalizmem, grozi — paradoksalnie — rekonstrukcją „ja”, którego wielkość i znaczenie zostają prze-

¹⁹⁹ D. McCall: *The Silence of Bartleby*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1989, s. 77.

²⁰⁰ S. Bercovitch: *The Puritan Origins of the American Self*. New Haven: Yale University Press, 1975.

sunięte z jednostki na kraj, ziemię, ojczyznę. Dlatego, pisze Bercovitch, ten typ amerykańskiej biografii jest w istocie autoamerykańską biografią (*auto-American-biography*), „świętowaniem reprezentatywnego podmiotu jako Ameryki oraz Ameryki jako podmiotu ucieleśniającego proroczo odsłonięty, powszechny plan rzeczywistości”²⁰¹. Thoreau, bez wątpienia amerykocentryczny w swej refleksji, musi więc zabiegać o to, aby ów mit Ameryki demontować.



„Ameryka” (nawet ta Ameryka, o której John Winthrop w pamiętnym kazaniu, wygłoszonym jeszcze na statku płynącym przez Atlantyk, mówił jako o „Mieście na Wzgórzu”, *a City upon the Hill*, zbudowanym jako wzorzec dla wszystkich w wyniku kontraktu między człowiekiem i Bogiem) nie może przejąć władzy nad jednostką. Stąd Ameryka jest dla Thoreau nie spełnieniem, lecz zaprzeczeniem wizji, z której powstała. Ameryka jako kraj jedynie „stosunkowo wolny” (W, 28), w którym kwitnie „obca nam forma poddaństwa zwana niewolnictwem Murzynów” (W, 29), a „Bóg jest tylko prezesem doby obecnej, Webster jego oratorem” (W, 337). W poświęconej Thoreau sztuce Jerome Lawrence i Robert Lee każą filozofowi wypowiedzieć, zresztą jako oskarżenie skierowane przeciwko bierności Emersona, znamienne *j'accuse*: „Staliśmy się wszystkim tym, przeciwko czemu kiedyś podnieśliśmy bunt”²⁰². Jak pisze Robert Bellah, „program wykreowania ducha obywatelskiego został w Ameryce odłożony na później”²⁰³.



Thoreau wyraźnie dostrzega załamanie się Ameryki jako programu obywatelskiego, załamanie, które niebawem, w nadciągającej wojnie secesyjnej, znajdzie swój szczególnie okrutny wyraz. Pozostaje zatem próba obrony Ameryki przez odnowienie ducha wspólnoty za sprawą regresu w stronę ciemnego zaplecza ontologicznego, którym jest dla Thoreau natura. Ów zwrot w stronę nie- i przed-ludzkiego, o ile ma przynieść skutek, musi nie tylko znaleźć swój „ludzki” wyraz w języku (ten wysiłek filozof podejmuje niestrudzenie, o czym świadczy choćby czternaście tomów

²⁰¹ Ibidem, s. 136.

²⁰² J. Lawrence, R.E. Lee: *The Night Thoreau Spent in Jail*. New York: Hill and Wand, 2000, s. 88.

²⁰³ R. Bellah i inni: *Słoności serca. Indywidualizm i zaangażowanie po amerykańsku*. Przeł. D. Stasiak, P. Skurowski, T. Żyro. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2007, s. 409.

Dziennika), ale także w niezależnej myśli wolnej jednostki (to, że mamy do czynienia z *Dziennikiem*, jest nie bez znaczenia; zapisy dziennika stanowią afirmację jednostki w jej najbardziej osobistym, intymnym charakterze). Jednostka wycofuje się więc ku nie- i przed-ludzkiemu, a jednak w refleksji nad tym ruchem dokonuje autoafirmacji. Jak trafnie zauważa Frederick Garber, Thoreau to zarazem i Cotton Mather (redukcja podmiotowości), i Michel de Montaigne (jednostka w całym indywidualizmie jej kontaktu ze światem)²⁰⁴.

Jeśli Ameryka pozostaje w sferze pewnego rewolucyjnego projektu, to nie ma on charakteru rewolucji politycznej, która wydaje się już przegrana. Rewolucja stała się elementem rynkowej gry politycznej, a zatem zamieniła prawa sumienia na prawa politycznego powodzenia. Jak Arendt, Thoreau wie, że „na rynku los sumienia nie różni się wiele od losu prawdy filozofa: staje się ono opinią, niemożliwą do odróżnienia od innych opinii. A siła opinii nie zależy od sumienia, lecz od liczebności tych, którzy ją wyznają”²⁰⁵. W tej sytuacji Amerykę jako projekt sumienia da się ocalić jedynie przez zwrot w stronę *wilderness* pojmowanego nie typowo, jako zmaganie się z tym, co stawia opór cywilizacyjnemu marszowi człowieka, lecz jako odkrywanie, mówiąc po Nietzscheańsku, mocy bycia; tego zaś można dokonać nie „progresem”, lecz „regresem”. Thoreau, odczuwający nagły „dziwny brak opanowania” i pragnący zatopić zęby w żywym stworzeniu, nie jest potworem (choć takim musi się wydawać); „**potworniej**”, by ocalić, co się da, z Ameryki, która stała się w najgorszym sensie tego słowa „(arcy-)ludzka”.

Jak Thomas Cole w pamiętnym eseju *O amerykańskim pejzażu* (*On American Scenery*), Thoreau konsekwentnie opowie się przeciwko denuncjowaniu Ameryki jako ubogiej krewnej bogatej w historię Europy. „Wielu jedzie do Europy, aby *dokończyć swej edukacji*, i kiedy wracają, ich znajomi zauważają, że to, co zyskali, to najwyżej właściwa angielska wymowa” (*J*, 5, 344). Zaznaczony kursywą akcent, padający na „dokończenie edukacji”, jest znamieny: to niezgoda na oświeceniowy model kształcenia, który tak bardzo uprzywilejowywał wiedzę („Wiedza jest nieludzka” – *J*, 12,

²⁰⁴ F. Garber: *Thoreau's Fable of Inscribing*. Princeton: Princeton University Press, 1991, s. 87.

²⁰⁵ H. Arendt: *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie...*, s. 161.

171) i którego zwieńczeniem miała być właśnie *grand tour* po najważniejszych miastach Europy. Ale to także zdwojony sceptycyzm wobec możliwości „ukończenia” wiedzy: z jednej strony dlatego, że filozofia nieustającej czujności spojrzenia nie pozwala na „ujęcie” świata w żadnej formule wiedzy, ta bowiem jest „zamknięta”, gdy świat (jak świadczą o tym strony *Dziennika*) wciąż się „od-nawia”, z drugiej — gdyż w mniemaniu Thoreau proces poznawania świata jeszcze na dobre się nawet nie zaczął.



Na pytanie, gdzie szukać tego początku, Thoreau odpowie, że w dwóch okolicznościach: najpierw we wrażliwości na „miękką” substancję bycia, która została zastąpiona „twardymi” formułami sfabrykowanej wiedzy, a następnie w zerwaniu synonimicznej relacji wiedzy i użyteczności. W procesie rozwoju Zachód „wytworzył” wiedzę (a pisał już o tym William Blake), która w coraz większym stopniu staje się samowystarczalna: opisuje pewną wizję świata, a następnie dostosowuje go do swojego opisu — tak, iż w rezultacie świat „znika” pod warstwą opinii i sądów składających się na wiedzę (teraz niesamowystarczalność staje się najsilniejszą stroną literatury). Nie „widzimy” więc świata, chociaż wręcz „rzuca się nam w oczy”; to jednak, co staje przed nami, to pewna ostentacyjnie rozbudowująca się stale postać poznania, żywiąca się sama sobą. Aby wyrazić ową kwestię, Thoreau powraca do metafory „skorupy”; wciąż twardniejąca skorupa wiedzy nie kryje już „miękkiej” tkanki świata — „Ludzie stają się przydatnymi przyborami w rodzaju tykwy, lecz nie mają strawnego i pożywnego wnętrza” (*J*, 5, 344).



To, czego początki przybierają postać krytyki poznania będącego wynikiem niecierpliwej, nietrzymającej rytmu czasu kultury („[...] to przedwczesne, *premature*, twardnienie i jednocześnie wydrążanie skorupy” — *J*, 5, 344), przechodzi w gęstą, językową fantazję, w której Thoreau, ledwie w kilku liniijkach tekstu, ironicznie obraca technologiczny aspekt wiedzy przeciwko niej samej. Najpierw „wyrażanie”, jakie powstaje w wyniku takiej edukacji, jest analogią do technicznego, przemysłowego „wyciskania”. To bliskość czasowników *press* i *express* pozwala filozofowi na tę diagnozę: „wyraz”, na który stać człowieka, z jednej strony powiela utrwalone, „wyprodukowane” już i znajdujące się w społecznym obiegu sposoby wyrazu (słowo jest tutaj niczym innym, jak odpowiednikiem monety), z drugiej — „wyraz” nie „pogłębia” człowieka i jego myślenia, nie

odnawia życie- i myśłodajnej „oliwy”, lecz przeciwnie — powoduje jedynie jej wypływ, a w konsekwencji prowadzi do wyjałowienia człowieka, do (gdyby utrzymać techniczną metaforę) „zatarcia” maszyny myślenia.

To wszystko w jednym krótkim zdaniu tegoż zapisu: „Wszyscy zostali już wyciśnięci lub wygnieceni; ich życiodajna oliwa uszła” (*J*, 5, 344), *They are all expressed, or squeezed out; their essential oil is gone*. Owo *express* nie powinno dać nam spokoju. Pamiętając o jego łacińskim źródle, dostrzegamy w nim całą historię jednostki w nowoczesnym świecie: „wciśnięta” w tryby systemu, coraz wyraźniej budowanego zgodnie z zasadą maszyny, nie dostrzega, że jej myśl i mowa („wyraz”) są jedynie powielaniem schematów produkcji, a zatem, że to, co oryginalne i własne, zmienia się niepostrzeżenie w „naśladowanie”, czyli jednostka zostaje w efekcie „wyciśnięta” (z radości i siły tworzenia, przypomnijmy: „[...] większość ludzi prowadzi życie w cichej rozpacz” — *W*, 30), a tym samym staje się nie więcej niż wymienialnym elementem rzeczywistości, podobnym do innych, albowiem podobieństwo to zostaje „wyciśnięte” na niej, tak jak nominalnie zostaje wyciśnięty na awersie monety. To, co powinno być domeną wolności (myślenie i słowo), teraz należy do sfery zniewolenia (*exprimo* — „coś na kimś wymusić”).

Thomas Cole rozpoczyna swój esej o amerykańskim pejzażu od zastrzeżenia, iż właściwym (aczkolwiek ze względu na ograniczone ramy szkicu niemożliwym) początkiem byłoby poddanie krytyce stanu amerykańskiego społeczeństwa, w którym progresowi technicznemu towarzyszy regres estetycznej wrażliwości i wyobraźni. „Teraz, gdy wszechmocna moda rządzi naszym społeczeństwem, zatruwając czyste strumienie prawdziwego wykształcenia i odwracając uwagę ludzi od miłowania prostoty i piękna ku bezmyślnemu kultowi ich własnych szaleństw (*a senseless idolatry of their own follies*) [...]. Sercem naszego społeczeństwa jest wynajdywać wciąż nowe rzeczy (*to contrive*), nie zaś cieszyć się nimi — mozolić się, aby mnożyć wciąż nowe mozoly — gromadzić, aby wciąż powiększać stan posiadania. Jedynie przyjemności wyobraźni, pośród których miłość pejzażu zajmuje miejsce poczesne, mogą złagodzić surowość tego stanu”²⁰⁶. Prowadzona w ramach wiedzy przyrodniczej obserwacja natury służyć ma

²⁰⁶ T. Cole: *Essay on American Scenery*. In: I d e m: *The Collected Essays and Prose Sketches*. Ed. M. T y m n. St. Paul. Minnesota: The John Colet Press, 1980, s. 6.


ostatecznie nie „marnemu utylitaryzmowi” (*meagre utilitarianism*), lecz wyobraźni, a dzięki niej – mądrej wspólnotie.

Powiedzmy za Ivesem: Thoreau był przyrodnikiem, ale przede wszystkim – to muzyk natury. Pierwsze zdania eseju kompozytora są warte przytoczenia: „Thoreau był wielkim muzykiem nie dlatego, że grał na flecie, lecz dlatego, że nie musiał jechać do Bostonu, aby usłyszeć orkiestrę symfoniczną. Już sam rytm jego prozy wystarczy, by uznać jego wartość jako kompozytora”²⁰⁷. Nie powinniśmy ulec magii łacińskich nazw roślin i zwierząt, którymi zapełnia swe noty Thoreau, filozof jest bowiem odwrotnością przyrodnika – „Pozwala raczej, aby Natura spoglądała na niego przez swój mikroskop, niż umieszcza ją pod szkiełkiem swojego”²⁰⁸. Jeśli uznać słynne zdanie z początku *Waldenu* o rozpacz charakterystycznej dla naszego życia za motyw przewodni myślenia Thoreau, to wypadnie przyznać, że muzyka musiała odegrać w nim rolę niepoślednią. Zapis *Dziennika* z 13 stycznia 1857 roku powtórzy diagnozę o rozpacz: „Prawie całe, być może całe, nasze życie jest [...] skonwencjonalizowaną rozpaczą (*stereotyped despair*), to znaczy nigdy, o żadnej porze nie pojmujemy pełnej wielkości naszego losu” (*J*, 9, 217).


W porównaniu z wersją z *Waldenu* nota dziennikowa ma dobitniejszą wymowę. Mówi jasno, na czym w istocie polega rozpacz; mianowicie na uchyleniu się od stanięcia twarzą w twarz z tragicznością życia (*our destiny*), a unik ów z kolei jest niczym innym, jak całkowitym powierzeniem siebie – jak by powiedział Heidegger – porządkowi „się”. Muzyka jest tym, co przerywa sferę „się”, co wynosi nas poza dotychczasowe ograniczenia, przy czym „muzyką” jest to, co słyszymy, gdy ze szczególnym wyczuleniem nasłuchujemy świata. Thoreau wyraźnie zaznaczy, że to, co stanowi dla niego „muzykę”, nie jest elementem społecznego obyczaju lub mody czy estetycznego koneserstwa, opisanego przenikliwie przez Thorsteina Veblena w *Teorii klasy próżniaczek*. 6 sierpnia 1851 roku filozof notuje: „Nie tracisz nic z muzyki, nie bywając na oratoriach czy operach. Prawdziwie inspirujące melodie są powszechnie dostępne i tanie [...]. Słuchanie harmonii wszechświata nie ma nic wspólnego z rozrywką [...]” (*J*, 2, 379).

²⁰⁷ Ch. Ives: *Essays before a Sonata...*, s. 51.


²⁰⁸ Ibidem, s. 54.



Muzyka nie należy więc do świata rozrywki (*dissipation*), co oznacza, że jest „poważna”, acz zgoła nie w takim znaczeniu, w jakim termin ten funkcjonuje obiegowo. „Powaga” muzyki nie ma odróżnić jednego rodzaju dźwięków od innych, lecz odnosi się do faktu, że dotyka ona samej istoty naszego bycia. W tym sensie jest sprawą nie tylko „poważną”, ale nawet najpoważniejszą z możliwych. „Jakimż to komentarzem do mojego życia jest najmniejsza choćby melodia” (*J*, 9, 217) — pisze Thoreau. Odnosi się do świata i do mnie oraz do tego, co nas łączy. Dźwięk jest komentarzem „do życia”, a więc pozwala mi zobaczyć stopień mojego uwikłania w „skonwencjonalizowaną rozpacz”. „Prowadzę moje byle jakie, chaotyczne życie, lecz niechże pojawi się w nim jakaś melodia, a wówczas staje się ono polem jakiejś nieopisanej jeszcze wyprawy krzyżowej lub zmagania myśli, które pobudza nas do ekstazy radości” (*J*, 9, 217). **Muzyka, wysłuchana nagle harmonia świata, zapoczątkowuje heroizm myślenia** (*tournament of thought*) jako próbę wyjścia z kręgu „skonwencjonalizowanej rozpacz”.




Teraz nie możemy pominąć jeszcze jednego ważnego zdania z eseju Charlesa Ivesa. „Być może muzyka jest sztuką mówienia w sposób »ekstra-wagancki«”²⁰⁹. Zdanie to buduje bezpośrednio więzi między muzyką i myśleniem, które — jak widzieliśmy — jest, jeżeli wyzwoli się i wyjdzie poza granice myślenia czysto instrumentalnego, refleksją „ekstra-wagancką”. Ives komentuje zresztą zdanie z konkluzji *Waldenu*: „Kto spośród tych, którzy słyszeli kiedyś tony muzyki, obawiał się, że może sam przemawiać przesadnie (*speak extravagantly*)?” (*W*, 332). Słuchanie świata (a nie „formalnie” muzycznych kompozycji) rozbija skorupę „rozpaczy” oraz instrumentalnej wiedzy, a także tego, co Habermas nazywa „rozprawianiem”, ukazując iluzoryczność rzekomo „trwałych” form naszego rozumienia: „Słyszemy zgodne wibracje, muzykę! I wystawiamy nasze uśpione dotąd czułki aż po granice wszechświata. Sięgamy po mądrość, która przechodzi zrozumienie. Falują solidne kontynenty. To, co twarde i utrwalone, staje się płynne” (*J*, 9, 218). Rzeka jest doświadczeniem muzyki świata.




²⁰⁹ Ibidem, s. 52.

„Melodie”, które słyszy Thoreau, nie są melodiami w przyjętym znaczeniu tego słowa. Powiedzmy raz jeszcze: **muzyka jest nagle odkrywającą się przed nami organizacją świata, odmienną całkowicie od systemu celów i zadań, jaki przypisujemy zwykle przedmiotom rzeczywistości.** Muzyką jest to, co słyszymy, gdy nasza uwaga akustyczna pozostaje w stanie czujności maksymalnie skierowanej ku wszelkim dochodzącym nas dźwiękom. Thoreau, sceptyczny wobec wynalazku telegrafu i przypisanego mu technicznie celu („Bardzo nam śpieszno skonstruować telegraf magnetyczny z Maine do Teksasu, może atoli Maine i Teksas nie mają sobie nic ważnego do przekazania” – *W*, 71), potrafi wszelako docenić muzykę telegraficznych drutów: „Najskromniejsza melodia drgających drutów telegrafu podpowiedziała mi pierwszymi dźwiękami, jakie tylko ludzkie ucho może usłyszeć, a jednak mimo to zdecydowanie i ponad wszelką wątpliwość, że istnieją wyższe, nieskończenie wyższe poziomy życia, o których nie powinienem nigdy zapominać” (*J*, 2, 497).



Rację ma więc John Cage, pisząc: „Kiedy czytałem *Dziennik*, uderzył mnie dwudziestowieczny sposób, w jaki słuchał Thoreau. Słuchał tak, jak czynią to kompozytorzy posługujący się nowoczesną techniką. Jak oni, był wyczulony na każdy dźwięk, niezależnie od tego, czy był »muzyczny«, czy nie; a okolice Concord przemierzał z taką samą gorliwością, z jaką współcześni badają możliwości, jakich dostarczyła im elektronika”²¹⁰. Filozofia muzyki pozwala Thoreau nie na proste odrzucenie techniki, lecz na wydobycie tego, co kryje się poza przesłaniem jej użytecznych, instrumentalnych zadań. W sierpniu 1841 roku napisze, że podczas wieczornej wyprawy rzeką North River słyszał dźwięki fletu, zanim jeszcze powietrze zostało wdmuchnięte do instrumentu, albowiem „pierwotna melodia wyprzedza faktyczny dźwięk o tyle, o ile echo następuje po nim, a cała reszta należy do skał, drzew i zwierząt” (*J*, 1, 272). Cage z podziwem cytuje zdania o ciszy i jej muzyce, które odnajduje w *Dzienniku* Thoreau²¹¹.



Muzyka, tak jak rozumie ją Thoreau, jest zatem tym, czym byłaby technika, gdybyśmy mogli dociec jej istoty. Wówczas musielibyśmy odejść

²¹⁰ J. Cage: *Foreword*. In: *I d e m: M: Writings '67–'72*. Middletown: Wesleyan University Press, 1973, s. 12.

²¹¹ Patrz R. Kostelanetz: *John Cage (ex)plain(ed)*. London: Schirmer Books, 1996, s. 121.

od pojmowania jej jako urządzeń służących do jak najszybszego pokonywania oporu przestrzeni, mechanizmów działających wedle ściśle przygotowanego scenariusza czynności, z którego wykluczono wszelką improwizację. Thoreau sprzeciwia się „waganckiemu” rozumieniu techniki, czyli technice jako systemowi pogłębiającemu koleiny przyzwyczajenia i dostosowania. Chcąc ocalić technikę, trzeba w jej narzędziach odnaleźć pierwiastek „ekstra-wagancji”, który sprawi, że wynalazki nie będą zbiorem „ślicznych błyskotek” (W, 71), lecz narzędziami myślenia. Do tego zadania trzeba być „nieprzygotowanym”, to znaczy trzeba dać się światu zaskoczyć, a właśnie to zaskoczenie i nieprzygotowanie są muzyką. Thoreau tak kończy swoją krótką medytację: „Nieprzygotowana z góry muzyka jest prawdziwą miarą biegu naszych myśli, prawdziwym skrytym nurtem strumienia naszego życia”. *Unpremeditated music* stanie się później hasłem muzycznej awangardy²¹².

Przypomnijmy teraz uderzający fragment Nietzschego: „Maszyna jest nieosobowa, pozbawia pracę jej dumy, indywidualnej dobroci i wadliwości, przylegającej do każdej pracy niemaszynowej, a więc cząsteczki człowieczeństwa. Niegdyś każde kupno u rzemieślnika było wyróżnieniem osób, których oznakami otaczano się; w ten sposób odzież i sprzęty domowe stawały się symboliką wzajemnego szacunku [...]; podczas gdy my zdajemy się żyć pośród anonimowego i nieosobowego niewolnictwa”²¹³. Thoreau wyprzedził niemieckiego filozofa w tej diagnozie. Problem niewolnictwa, z tragiczną dosłownością dotykający Amerykę do żywego, stał się dla autora *Waldenu* sygnałem generalnego zniewolenia. W grudniu 1860 roku, gdy wojna między Północą i Południem wydaje się już nieuchronna, Thoreau ostrzega przed jednostronnym odczytywaniem tego konfliktu: „Skoro mowa o niewolnictwie, nie jest to instytucja właściwa tylko Południu. Istnieje wszędzie tam, gdzie kupuje się i sprzedaje ludzi, gdzie człowiek pozwala się traktować jak narzędzie” (J, 14, 292).

Filozoficzna fantazja języka prowadzi Thoreau w tę właśnie stronę. **Człowiek zostaje usprzętowany**, co oznacza, iż jednostka zaczyna podlegać

²¹² O związkach Thoreau z nową muzyką traktuje artykuł Franka Mehringa: *Unpremeditated Music: Thoreaus avantgardistische Vorstösse in eine Neudefinition von Musik*. „Amerikastudien/American Studies” 2002, vol. 47, No. 1, s. 39–54.

²¹³ F. Nietzsche: *Wędrowiec i jego cień*. Przeł. K. Drzewiecki. Warszawa 1910, s. 401.

tym samym „naciskom” maszynierii produkcji, jakie organizują życie ekonomiczne społeczeństwa. Jednostka zostaje „wy-powiedziana” nie ze swego ontologicznego zaplecza, lecz z trybów maszynierii społecznego dostosowania: „Ludzie zostali na twój użytek wypowiedziani (*pronounced*)” (*J*, 5, 345), lecz to — praca filozoficznej rapsodii języka nie ustaje — oznacza, że człowiek okazuje się jakby użytecznym dodatkiem do przedmiotu, poprzedza go, wystaje na zewnątrz jego obrysu (*pro-noun*) niczym „uchwyt”: „Ludzie zdają się na to, aby stanąć przed rzeczownikiem albo zamiast rzeczownika lub człowieka jako ledwie ich uchwyt (*handles*)” (*J*, 5, 345). To już fragment *par excellence* Simmelowski. Jeśli człowiek jest teraz „uchem”, musimy to pojmować jako wyznaczenie mu podwójnej roli: użytecznego fragmentu rzeczywistości, który pomaga przedmiotowi funkcjonować w świecie codziennych czynności, ale także niewolnego od wymogów estetyki — ucho musi „jakoś pasować” do przedmiotu.



„Wiążąc wazę z istnieniem poza sztuką, ucha podlegają zarazem regułom formy artystycznej i, niezależnie od swego sensu praktycznego, muszą tłumaczyć się jako kształt, który w oglądzie estetycznym tworzy jedno z korpusem wazy”²¹⁴. Kilka stron dalej Simmel przenosi tę zależność w sferę relacji społecznej, w której — jak się okazuje — „każdy członek rodziny jest jak ucho, za którego pośrednictwem państwo manipuluje rodziną dla swoich własnych celów”. Dla niemieckiego socjologa sztuka życia polega na należytych wyważeniu tych dwóch przejawów relacji między częścią a całością: na planie estetycznym (jednostka tworzy „piękną” całość z korpusem społeczeństwa) i społecznym (poszczególność istnienia przeżywa „przynależność do jakiejś organicznej całości”). Simmel kończy swe rozważania takim romantycznym z ducha passusem: „[...] nasza dusza spełnia się dopiero wówczas, gdy należy bez reszty do jednego świata i [...] wnika w związki i sens innego świata; jak gdyby była ramieniem, które jeden świat wyciąga, aby pochwycić ten drugi i dać się pochwycić temu drugiemu”.



Thoreau wykazuje większą ostrożność, a wynika ona z tego, że w świecie, któremu się przygląda, symetria, o której pisze Simmel, jest tylko hipotetyczna. „Drugi” świat, zewnętrzna rzeczywistość systemu (choć dramat polega na tym, iż owa „zewnętrzność” w znacznym stopniu

²¹⁴ G. Simmel: *Most i drzewi...*, s. 157.

uksztaltowała już „wnętrze” jednostki), tak dalece zawładnął rzeczywistością, że doprowadził do redukcji wszystkiego do rangi „uchwyty”. Już nie ma więc przedmiotu, wystarcza już tylko samo „ucho”; przedmiot został sprowadzony do tej części, którą się „manipuluje”. Przedmiot do tego stopnia stał się pionkiem w powszechnej grze dostosowywania, że jego istnienie może ograniczyć się jedynie do jego najbardziej funkcjonalnego, „najporęczniejszego” fragmentu: „[...] nie zawsze są nawet pustymi tykwami, lecz tylko samym uchem bez kubka (*handle without the mug*)” (*J*, 5, 345). **Człowiek-uchwyt** niepokoi Thoreau, ponieważ (1) jest doskonale podatny na „naciski” systemu, (2) staje się jego doskonale podmiennym elementem.

Człowiek-uchwyt (*handle*) jest człowiekiem „poręcznym” w Heideggerowskim rozumieniu sprzętowości, pojmującym „bliskość” jako pragmatyczne uszeregowanie przestrzeni życia wedle zasady najmniejszego trudu w sięganiu po „narzędzie” („Bliskość ta rządzi się przeglądowo »kalkulującym« manipulowaniem i użytkowaniem”²¹⁵). Ale też nie możemy nie zauważyć, że w tej sytuacji cała fenomenologia „sięgania”, o której mówił Simmel, zmienia swe znaczenie: człowiek-uchwyt może jedynie „sięgać” w bardzo ograniczonym zakresie, w istocie jest skonstruowany tak, aby to po niego sięgano; to nie on ma wyciągać rękę, lecz to ręka wyciąga się po niego. Człowiek jest więc nie tylko „poręczny”, ale także „po-ręczny”; ludzie są nie tylko *handles*, ale i *hand-less* – „ręki” pozbawieni, nie mogą już „ujmować” świata, ich ruch trafia w pustkę, bowiem zasada instrumentalizacji i dostosowującego „usprzętowania” zaczęła do tego stopnia dominować, że przedmiot staje się w coraz większym stopniu jedynie tym, za pomocą czego daje się „uchwycić”, redukując tym samym „tajemnicę” swego bycia.

Dlatego tak ważna jest sekwencja prac przy budowie domu nad stawem Walden. Po części chodzi tu o naukę ekonomii, lecz głównie o własnoręcznie wykonywaną pracę. „Przez kilka dni ścinałem i ciosałem drewno na budulec, [...] w połowie kwietnia, starając się pracować bez pośpiechu, postawiłem zrąb domu, [...] piwnicę wykopałem w południowym zboczu wzgórza” (*W*, 61–64) – ta seria prac wykonywanych, co istotne, niespiesznie pokazuje, że status człowieka-uchwyty jest wrażliwy właśnie

²¹⁵ M. Heidegger: *Bycie i czas*. Przeł. B. Baran. Warszawa: PWN, 1994, s. 146.

na wzmożoną pracę rąk. Trzeba „odzyskać” ręce, sens ich wysiłku („ręce miewałem bardzo zajęte”, pisze z dumą Thoreau – W, 65), aby na nowo związać się ze światem, odzyskując poczucie jego materialności i stawianego przez nią oporu. Stąd i edukacyjny projekt Thoreau wiążący kształcenie z sumiennością życia. Ta jest możliwa do „uchwycenia” w bezpośrednim doświadczeniu pracy zmagającej się z materią świata. „Uważam” – pisze filozof o studentach – „że nie powinni bawić się w życie ani tylko studiować je na koszt społeczności [...], lecz poznawać życie sumienie od początku do końca” (W, 70).



Ręka przywraca nas światu, gdyż tylko dzięki niej możemy, dosłownie i w przenośni, świat **ująć**. To dzięki ręce rozpoznajemy także wartość rzeczywistości. Podczas wędrówki przez bory Maine jest mowa o człowieku, który żyjąc samotnie na odludziu, zajmuje się rzeczną służą, „z braku zajęcia przerzucając z ręki do ręki nabój” (MW, 306). Ruch ten przykuwa uwagę Thoreau z trzech powodów. Po pierwsze, jest potwierdzeniem naszego powołania do bycia **po-ręcznymi**; po drugie, mówi on o nieustannie zachodzącej wymianie, akcji i reakcji, w tym dzianiu się, które konstytuuje świat (*tit-for-tat intercourse between his two hands*); po trzecie, w owej poręczności przejawia się symbolicznie charakter społeczeństwa zajętego przekazywaniem sobie „ciężkich przedmiotów” (*leaden subject*), a proces ten ma charakter powtarzalny (*tit-for-tat*). **Po-ręczność** jest, jak z tego wynika, tyleż mocnym umiejscowieniem nas w rzeczywistości, co i sposobem podjęcia krytyki tejże rzeczywistości.



Charles Ives, który w jednej ze swych pieśni mówił o Thoreau jako o tym, który „przez wszystkie te lata rósł / Jak nocą rośnie zboże / Spowity w marzeniu / Na brzegu Walden”²¹⁶, rozważając myśl o podobieństwie między Thoreau i Debussym, powie, że treść dzieła francuskiego mistrza być może zyskałaby, gdyby „okopywał łąn zboża lub sprzedawał gazety, by zarobić na życie, w ten sposób bowiem zyskałby większą energię i bliższy życiu temat do wieczornego, czy też niedzielного śpiewu”²¹⁷. Powraca zatem rozpoznanie „po-ręczności” (niedostateczne u autora *La Mer*) jako warunku poznania i tworzenia. To „po-ręczność” sprawia, że –

²¹⁶ Ch. Ives: *Thoreau*. Tekst umieszczony na płycie: *Charles Ives – Songs*, Jan DeGaetani (mezzosopran) i G. Kalish (fortepian). Elektra/Nonesuch, 1976.

²¹⁷ Ch. Ives: *Essays before a Sonata...*, s. 82.

jak pisze dalej Ives — „stanowisko Debussy’ego wobec natury jest rodzajem zmysłowego wyczulenia, podczas gdy u Thoreau mamy do czynienia z wyczuleniem duchowego rodzaju”. Stawką jest odzyskanie poczucia materialności świata. W tej tonacji też Ives kończy przywołany fragment: „Sklanialibyśmy się do poglądu, że Thoreau nachylał się ku materii, natomiast Debussy ku stylowi”.



Świat jako **ręko-dzieło**. Thomas Cole, we wspomnianym już eseju *On American Scenery*, opublikowanym w 1836 roku w „American Monthly Magazine”, powróci do tematu ręki. Z jednej strony doceni pracę ręki ludzkiej (*human hands*), której rezultaty przesycają nas aurą „spokojniejszego ducha” (*quieter spirit*) oraz „domowych uczuć” (*domestic affections*); z drugiej — zjawisko postępującego wciąż na zachód *frontier* pozwoli dostrzec „rękę natury” (*the hand of nature*) wciąż obecną w świecie „pustkowie” (*wilderness*). Różnica między tymi dwoma dłońmi polega na tym, że, gdy dłoń ludzka jest niespokojna, chwytająca i porzucająca pośpiesznie kolejne przedmioty (widzimy, dlaczego Thoreau tak bardzo nalegał na pracę „bez pośpiechu”), ręka natury jest dłonią otulającą, wykonującą swą pracę z troskliwą ostrożnością powolnego dotyku. Pisze malarz: „[...] te bowiem sceny samotne, na których wciąż spoczywa ręka natury, oddziałują na umysł odczuciem znacznie głębszym niż cokolwiek, czego dotknęła ręka człowieka”²¹⁸.



Powracając do kwestii nieposłuszeństwa obywatelskiego, powiemy, że sumienie jednostki, badając prawo z punktu widzenia moralnych racji, zrywa więzi dostosowania i przyzwyczajenia, a sam akt interrogacji prawa daje początek myśleniu filozoficznemu, myśleniu „ekstra-waganckiemu”, jak bowiem pisze Hannah Arendt, „filozofia z samej swej natury jest niejako antytradycyjna [...], [i] wszędzie tam i zawsze wtedy, gdy osiągnęła prawdziwą wielkość, musiała zrywać z tradycją, również własną”²¹⁹. Sumienie najdłużej zachowuje daną człowiekowi dyspozycję do dziwienia się, a postępowanie „sumienne” jest podejmowane zawsze w celu stawienia oporu temu, co tradycyjne. **Człowiek „sumienny” to przeciwieństwo człowieka dostosowującego się, gotowego zawsze do bycia „dostawianym” do istniejących struktur.** Sumienie staje się zatem kategorią łączącą etyczne

²¹⁸ T. Cole: *Essay on American Scenery...*, s. 8.

²¹⁹ H. Arendt: *Polityka jako obietnica...*, s. 86–87.

z politycznym w pragnieniu niepozostawiania świata nienaruszonym. Nienaruszalność natomiast stanowi cechę świata struktur politycznych, które obawiają się sumienia jako siły wywrotowej, dlatego „od wnętrza wolą skorupę” (Ż, 233).

Sumienie, siła wyjątkowo niespokojna i nurtująca człowieka, sprzeciwia się obecnemu kształtowi polityki jako pozbawionemu celu. „Czymże jest obecny rząd amerykański” — pyta Thoreau — „jak nie tradycją (*tradition*) tylko, i to całkiem niedawną? Usiłuje on przekazać siebie w stanie nienaruszonym (*unimpaired*), a tymczasem z każdą chwilą traci coś ze swej integralności” (Ż, 198). „Nienaruszoność”, o której mówimy, jest specyficzna, nie dotyczy się bowiem fundamentów, ale wręcz przeciwnie — to właśnie ich brak ma zapewnić nienaruszalność powierzchni. Gdy Thoreau nieustannie skarży się na „powierzchnowość” życia nowoczesnego, gdy pragnie przedstawić swoje pragnienie sondowania „twardego, skalistego dna”, w filozofii polityki przybierze to postać pytania o podstawy działania politycznego. Thoreau pragnie zbudować wspólnotę polityczną opartą na człowieku „sumienia”, będącym tym samym człowiekiem „sumiennym”, gdyż tylko taka jednostka może zaburzyć niezwykłą inercję mechanizmów działania politycznego.

„Osiągnęlibyśmy jeszcze trochę więcej — ubolewa filozof, wyliczywszy dokonania dziewiętnastowiecznej Ameryki — gdyby rząd nie wchodził nam czasami w drogę” (Ż, 198). Thoreau wraca do jednostki nie w akcie skrajnego liberalizmu, nie pragnie też anarchistycznie likwidacji rządu i państwa („[...] nie proszę o to, aby natychmiast rząd zlikwidować, lecz o to, aby go natychmiast ulepszyć” — Ż, 198). Wyobraża sobie (nie pomniemy tego czasownika, w ostatecznym rozrachunku chodzi o próbę stworzenia polityki wyobraźni i z wyobraźni; ostatecznie zdanie słynnego eseju o *Nieposłuszeństwie obywatelskim* jest aktem wyobrażania, *I imagined* — chodzi o „utorowanie drogi dla jeszcze doskonalszego i wspanialszego państwa z mojej wyobraźni, też jeszcze nigdzie nie powstałego” — Ż, 229), że Stany Zjednoczone, ojczyzna ostatecznie w epoce Thoreau rewolucji, wyjątkowo ostro unaocniają konieczność bezkompromisowego badania moralnych podstaw polityki. Kontrast między wolnością, owocem rewolucji, a niewolnictwem nigdzie nie był bardziej bolesny i jaskrawy.

W tym sensie krytyczne uwagi Thoreau dotyczące kształtu amerykańskiego społeczeństwa są znacznie mniej lokalne, niż można by się spodziewać. Stawiają kwestię generalnego celu polityki i wyprzedzają analizy Hannah Arendt, która lokuje początek kryzysu refleksji nad polityką właśnie w czasach porewolucyjnych: „Naszego myślenia o polityce nie wspiera już pytanie o zasady działania, a przynajmniej nie czyni tego od czasu, gdy ucichło pytanie o to, jakie państwa i formy ustrojowe najlepiej reprezentują ludzkie życie wspólnotowe – to znaczy od czasu rewolucji amerykańskiej [...] i ówczesnej żywej dyskusji o wadach i zaletach monarchii, arystokracji, demokracji lub jakiegoś rozwiązania, które mogłoby łączyć w republice elementy monarchii, arystokracji i demokracji”²²⁰. Odwołując się do języka Arendt, powiedzielibyśmy, że celem Thoreau jest właśnie to, aby „nie ucichło pytanie”, a sumienie i „sumienność” są wielkimi siłami interrogacyjnymi. **Sumienie jest trzęsieniem odpowiedzi.** Nie zostawia niczego „nienaruszonym”.

„Nienaruszoność” to nie więcej jak bezwład i grawitacyjna siła ciężenia w stronę własnych ambicji i interesów władzy. Tak też widzi to Arendt: „Czy nie każde przedsięwzięcie polityczne, z chwilą podjęcia, przestaje się troszczyć o cele ogólne oraz kryteria, i zamiast tego podąża swym własnym biegiem, nie dając się powstrzymać żadnym czynnikom zewnętrznym?”²²¹. „Nienaruszoność” struktur świata publicznego dotyczy więc nie podstaw, na których można by kształtować to, co w tradycji amerykańskiej zwie się „kategoriami obywatelskimi” (*civic-minded*), lecz wyłącznie konstrukcji ośrodków władzy. Nie mając łaski „trwania”, tym gorliwiej i przebieglej zabiegają o „prze-trwanie”. Dlatego Thoreau może napisać: „Wystarczy popatrzeć na zbór, gmach sądu, więzienie, sklep albo dom mieszkalny i powiedzieć, czym naprawdę są owe budynki pod badawczym spojrzeniem, a w twojej opowieści rozsypią się one na kawałki” (W, 114, przekład zmodyfikowany). **Tworzenie wspólnoty wymaga więc „badawczego spojrzenia”** (*true gaze*), które skompromituje obecny dyskurs (*account*) polityczny.

Kiedy Thoreau stwierdza: „Łatwiej jest odtworzyć historię drzew, które stały tutaj od ponad stulecia, niż historię ludzi, którzy chodzili w ich cie-

²²⁰ Ibidem, s. 218.

²²¹ Ibidem, s. 217.

niu”, a następnie pyta – „Jak wiele wiemy – jak niewiele możemy się jeszcze w ogóle dowiedzieć – o tych dwustu latach istnienia Concord?” (J, 14, 152), przyjmujemy to jako kolejny zwrot ku nie-ludzkiemu jako niezbędnemu zapleczu ludzkiego bytowania. Ale moglibyśmy także przyjąć, że filozof dąży do wykazania, iż „badawcze spojrzenie” jest nam nieodzowne do przeprowadzenia krytyki bujnie rozrastającej się kultury mieszczańskiej i jej budowli, które jedynie w zamyśle zostają wzniesione jako trwałe, podczas gdy kryją w sobie mechanizm koniecznego rozpadu, stanowiący maszynierię kapitalistycznej kultury nieustającej produkcji. Już w 1844 roku Engels w *Położeniu klasy robotniczej w Anglii* ubolewał, że domy budowane dla robotników mają przetrwać jedynie 40 lat. Marshall Berman dodaje, iż Engels nie podejrzewał, że „nawet najwspanialsze rezydencje najbogatszych kapitalistów nie przetrwały nawet 40 lat”²²². Badawcze spojrzenie Thoreau chce dojrzeć ciemne ziarno rozpadu w pozorach rozkwitu.

Na pytanie: „jak zatem wyrazić przedmiot?”, Thoreau odpowie: z zachowaniem daleko posuniętej rezerwy wobec tego, który przedmiot postrzeżga, choć to właśnie postrzegający jest tym, który podejmuje ryzyko wyrażenia przedmiotu. Sformułowane przez Thoreau zalecenie *Express it without expressing yourself* oznacza konieczność wypracowywania takiego doświadczenia, które byłoby jednoczesną redukcją roli postrzegającego podmiotu. Paradoks tego wysiłku polega na tym, że dawanie wyrazu doświadczeniu jest podstawowym rodzajem pracy człowieka nad sobą, podnoszeniem i przenoszeniem siebie w inne od codziennej rutyny rejony (nie bez powodu Thoreau twierdzi, iż aby zrozumieć prawdę doświadczenia, musimy zostać przeniesieni, przetransferowani, *it will be necessary that he be in a sense translated in order to understand them*). Mogę mieć istotny wpływ na rzeczywistość o tyle, o ile ujmuję (w znaczeniu umniejszania, wycofywania) siebie. Sądzę, że mylą się krytycy, którzy, jak Nancy Rosenblum, widzą w Thoreau romantyczne „ja”, a jego zabiegi interpretują jako „zmaganie, którego stawką jest ekspansja »ja«”²²³.

²²² M. Berman: „Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu”. *Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*. Przeł. M. Szuster. Kraków: Universitas, 2006, s. 131.

²²³ N. Rosenblum: *Another Liberalism. Romanticism and the Reconstruction of Liberal Thought*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987, s. 113.

Owo „przeniesienie”, „przełożenie” jest nie tylko przesunięciem z miejsca w miejsce; oznacza coś bardziej radykalnego – w owym transferze odsłania się dramat czasowości bytowania. Nie tylko dlatego, że teraz między doświadczeniem a jego wypowiedzianą formą powstaje poszerzająca się szczelina, lecz także dlatego, że ów akt „przekładu” (*translate*) z jednej strony pokazuje koniec naszego czasu, a z drugiej – pozwala nam istnieć nadal jakby w stanie zawieszenia między bytowaniem a śmiercią. Nieprzypadkowo Thoreau wybiera czasownik *translate*, który w języku Biblii oznacza przeniesienie do nieba, wniebowstąpienie niepoprzedzone fizyczną śmiercią. Istniejemy, działamy i wypowiadamy się, lecz jednocześnie ta postać bytowania odsuwa nas od jego codziennych mechanizmów. **Prawda doświadczenia jest możliwa do wypowiedzenia jedynie z krawędzi mojego bytowania.** Dlatego Thoreau powie, że jego poletko fasoli „stanowiło jakby ogniwo pośrednie między polami dzikimi a uprawionymi” (*W*, 175), a Cole – że stojąc „na granicy uprawnej równiny, możemy spojrzeć w serce natury”²²⁴.

Gdy wypowiedzieć prawdę z innego miejsca, znajdzie się w zdyscyplinowanym porządku danych, jaki układamy w celu przetrwania w rzeczywistości, który to porządek łączy zarówno ambicje tworzenia „obiektywnego” obrazu świata, jak i subiektywne spojrzenie tego, który układa zbiór spostrzeżeń o świecie. Nie widzimy więc przedmiotów w ich „głębszych odniesieniach” (*deeper references*), lecz rozpoznajemy je, układając w uporządkowane sekwencje na poziomie codziennej praktyki (*recognize them from the platform of common life*). W ten sposób nasze doświadczenie pozbawione namysłu staje się rodzajem muzeum i pseudoencyklopedii takich, jakie usiłowali tworzyć Bouvard i Pecuchet. „Zbiór przedmiotów wystawionych w muzeum funkcjonuje jedynie dzięki fikcji, jakoby stanowił on spójny sposób przedstawienia świata”²²⁵. Thomas Cole w dziennikowej nocy z maja 1838 roku zauważy, że także sztuka podlega już zasadom rynkowej wymiany przedmiotów, a w konsekwencji ludzie „pragną ilości, materialności, czegoś, co mogliby pokazać, dotknąć, chcą **rzeczy**, a nie **myśli** [podkr. Autora – T.S.]”²²⁶.

²²⁴ T. Cole: *The Collected Essays...*, s. 145.

²²⁵ E. Donato: *The Museum's Furnace: Notes toward a Contextual Reading of Bouvard et Pecuchet*. In: *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism*. Ed. J. Harari. Ithaca: Cornell University Press, 1979, s. 225.

²²⁶ T. Cole: *The Collected Essays...*, s. 157.

Idzie zatem o wyzwolenie przedmiotu spod mojej ontologicznej, a nie epistemologicznej władzy: wciąż jestem tym, który poznaje przedmiot, ale nie jestem już tym, który go ustanawia. Czas potrzebny jest jako żywioł, w którym uświadamiam sobie ten stan rzeczy. To chyba ma na myśli Thoreau, przestrzegając nas przed poznaniem „od pierwszego wejrzenia”. Nie lekceważmy idiomatycznego wyboru, jakiego dokonał autor *Dziennika*: doświadczenie nie może być zauroczeniem, nagłym doznaniem emocjonalnym, ani też organiczną reakcją ciała. Ta przestroga kryje się we frazie „od pierwszego rumieńca”, *at first blush* (J, 3, 85), będącej odpowiednikiem wyrażenia *at first sight*, lecz wzmacniającej erotyczno-fizjologiczny wydźwięk: prawda doświadczenia nie jest do wypowiedzenia w momencie raptownej emocji, lecz dopiero po długim procesie zżywania się z nią. W efekcie to, co było „entuzjazmem”, staje się „temperamentem”; żywiołowość i uniesienie (pamiętajmy także o religijnym odniesieniu „entuzjazmu”) osiągają dojrzałość w formującej się postawie człowieka.




Gdy Thoreau pisze: *At first blush a man is not capable of reporting truth; he must be drenched and saturated with it first*, chce nas przekonać do tezy, iż doświadczenie jest pracowitym dochodzeniem do prawdy przedmiotu przez odstępowanie mu przestrzeni bytowania. **Prawda doświadczenia polega na wycofywaniu się do krawędzi siebie.** „Pierwszy rumieniec” (*first blush*) nie tyle nie rozpoznaje prawdy, ile nie znajduje dla niej wyrazu (*report*). Kto poszukuje języka dla prawdy, ten musi usunąć siebie. Polityka prawdy polega na daniu prawdzie czasu, na jej troskliwym kultywowaniu, w następstwie czego stanie się ona sposobem naszego bycia, który w konsekwencji będzie nas powstrzymywał od narzucania się innym. Jest to już *pathos* życia politycznego, którego istota polega na tym, „aby powściągnąć swoje własne ujawnianie się w świecie i zostawiać przez to innym przestrzeń na to, aby mogli wyłonić się wraz ze swą swobodą poglądów i wypowiedzi”²²⁷.




Stawką owego „kultywowania” jest, niczym w przypadku troski o winną latorośl, **dojrzałość**. Dojrzewanie prawdy w człowieku, stopniowe ustępowanie przezeń miejsca prawdzie jest także dojrzewaniem człowieka DO

²²⁷ K. Held: *Fenomenologia świata politycznego*. Przeł. A. Gniazdowski. Warszawa: IFiS PAN, 2003, s. 131.

prawdy. To zaś oznacza, że w coraz większym stopniu zaczynam zdawać sobie sprawę z konieczności czynienia miejsca innym (jeśli prawda dzieje się w powstrzymywaniu jej ujawnienia, to i ja, przesycony prawdą, prawdą stanowiącą sposób mego bycia i działania, powstrzymuję się przed narzucaniem siebie innym, daję innym pierwszeństwo przed sobą). Wędrowki Thoreau po lasach i polach otaczających Concord były praktycznym przejawem tendencji do otwierania przed sobą horyzontu świata w celu odnalezienia w nim wystarczająco dużo przestrzeni, aby ustąpić miejsca innym. **Wycofanie takie jest ujęciem siebie ze wspólnoty miejsca przez tego, który pojął, że ruch takiego ujmowania jest dla wspólnoty niezbędny, że takie powstrzymanie się stanowi przejaw służenia interesom wspólnoty.**



Ujmowanie, o którym mówimy, jest pokrewne Angelusa Silesiusa „umniejszaniu” i Williama Blake’a „u-bywaniu”. Chodzi o praktykę niezabierania sobą miejsca i o świadomość bycia zadłużonym wobec świata poza mną, co – jak wykazał Klaus Held – jest nie tylko kwestią konstrukcji jednostkowego podmiotu, lecz otwiera możliwość kształtowania się życia politycznego. W niezwykłym zapisie z 23 marca 1842 roku czytamy: „Niekiedy stwierdzam, że jestem zupełnie niczym (*I find myself to be nothing at all*), albowiem bogowie nie obdarzają mnie żadną pracą. Nie mogę się chwalić; mogę jedynie gratulować moim panom. Gdy nic nie robię, nie mam żadnej masy, jestem najcieńszym opłatkiem. Nigdy nie ogarniam mych zadań. Bóg układa je dla mnie” (*J*, 1, 344). Jak widać, epoka, z której wnętrza przemawia Thoreau, wymagać będzie jednak takiego rozłożenia akcentów, które pozwoli pojąć ujmowanie siebie jako pozostawanie w specyficznej relacji do pracy, to zaś z konieczności pociągnie za sobą modyfikację naszego doświadczania czasu.



Brak pracy (*nothing to do*) nie oznacza bezczynności. Przeciwnie – jest odkryciem wysiłku podstawowego, którego zapomnienie stanowi dramatyczną konsekwencję cywilizacyjnego postępu. **Wysiłek ten jest mozolnym zmierzaniem w stronę rozpoznania swego położenia w świecie, przy czym mózół tej pracy polega na konieczności odrzucenia wszelkich map, które zwykle pomagają nam w takim zadaniu.** Prowadzi to do odkrycia „młodości” siebie jako istnienia wyprzedzającego wszelkie uprzednie ustalenia, istnienia „biegnącego swoim własnym torem” (*W*, 136). Rezygnacja z zadanego nam trudu odnalezienia swego miejsca w świecie

prowadzi do nabrania zbędnego „ciężaru” (zapowiedź Nietzscheańskiego ducha ciężkości), owej *thickness*, której należy ujmować, trzymając szczególnie egzystencjalną „dietę”. O tych, którzy poddali się takiej rezygnacji, Thoreau napisze: „Młodzi ludzie, którzy przestali być młodzi i doszli do wniosku, że bezpieczniej jest podążać bitym traktem zawodowym [...]” (W, 170).

Samotny wędrowiec Rousseau poświęca późne lata życia czynności właściwej młodości, mianowicie uczeniu się: „Właśnie tej jedynej i pożytecznej nauce poświęcam resztę starości”²²⁸. Owa „pożyteczna nauka” to „cierpliwość, łagodność, wyrzeczenie się własnej woli, uczciwość, bezstronna sprawiedliwość”. Za taką postawą kryje się zdecydowana krytyka pojęcia „uczenia się” w jego klasycznym, „szkolnym” znaczeniu. Rousseau, odkrywając w starości postawę „młodości”, chciałby „od-uczyć” się tego, co właściwe młodemu wiekowi – chciałby odkryć „nędzę wszystkich wiadomości, którymi tak się pysznią nasi fałszywi mędrcy”²²⁹. Dlatego w starości człowiek winien trzymać się „młodości” rozumu: „[...] czyż mam się pozbawiać wszystkich przygotowanych zawczasu punktów oparcia i ufać bardziej mojemu gasnącemu już rozumowi [...], czy zawierzyć rozumowi w pełni sprawnemu [...]?”²³⁰. Rousseau przypatruje się dzieciom, i to one zaopatrują go w „wiedzę o najwcześniejszych i prawdziwych odruchach natury ludzkiej, czego nawet nie domyślają się nasi uczeni”²³¹.

Chodzi zatem o istotną „arytmię”, przejawiającą się zarówno na poziomie jednostkowym (człowiek biograficznie „młody” nie jest „młody” w swym byciu), jak i historycznym, gdyż jednostka zostaje jakby „wybita”, „wytracona” z rytmu współczesnego jej czasu. Ów rytm współczesności jest wymierzany pracą, której ostateczny zwrot prowadzi nie ku światu, lecz z powrotem w stronę jednostki. **Praca jest odrywaniem elementów rzeczywistości, przyłączaniem ich do jednostki, która następnie staje wobec konieczności obrony stanu posiadania.** Toteż są „ludzie nie znający spoczynku, oddani pracy, których cały czas upływał na zarabianiu na chleb lub utrzymaniu tego, co już zdobyli” (W, 169). Tymczasem „aryt-


²²⁸ J.J. Rousseau: *Marzenia samotnego wędrowca...*, s. 42.

²²⁹ Ibidem, s. 43.


²³⁰ Ibidem, s. 40.

²³¹ Ibidem, s. 129.

mia”, o której mówimy, ujmując człowieka z jego czasu, czyniąc go anachronicznym, zmienia jego stosunek do czasu i pracy: „[...] rozkoszuję się tym, że nie żyję w naszym niespokojnym, rozbieganym, trywialnym dwiętnastym stuleciu, tylko stoję albo siedzę, rozmyślając, podczas gdy czas sobie przemija” (W, 337).



Płynący rzeką Merrimack filozof słyszy dalekie uderzenia drewnianych młotków, jakimi posługiwali się cieśle – budowniczowie łodzi, i to pozornie błahe wydarzenie pozwala odstąpić mechanizm owej arytmii. Pomaga rozproszyć złudzenie o „samowystarczalności” danego zajęcia, które nie jest już ograniczone do sfery bezpośredniego produktu, lecz staje się przejawem stylu i sposobu życia. Stąd szkutnictwo z a-rytmicznego punktu widzenia jest nie tylko wytwarzaniem łodzi, działaniem wypełniającym naszą terażniejszość, lecz dramatycznym ostrzem kultury, przeszyskającym moment „teraz”: „[...] zdaliśmy sobie sprawę, że szkutnictwo to sztuka tak czcigodna i prastara jak rolnictwo, i tak jak istnieje życie wiejskie (*pastoral life*), tak może istnieć życie żeglarskie (*naval life*)” (WCM, 187). Spojrzenie a-rytmii pozwala także „ująć” przedmiotowi jego sprzętowego charakteru nakierowanego na terażniejsze użycie, co w konsekwencji czyni z owego przedmiotu konstelację skomplikowanych historycznych okoliczności: „Cała historia handlu objawiała się w tym kadłubie odwróconym na brzegu dnem do góry”.



Ujmując siebie z czasu, „ujmuję się” za światem, strzegę go, ochraniam go przed sobą (wrócimy niebawem do tego wątku), staram się nie przynieść mu „ujmy”, czynię wysiłek, aby być dla świata „ujmującym”: wolny od zaborczości posiadania, pozostaje w stanie czujnej wrażliwości na zmiany zachodzące wokół. To zasadnicza zmiana, gdyż jednostka „oddana pracy” obserwuje świat jedynie pośrednio, przez pryzmat zmian, które zachodzą w niej samej. Patrząc na świat, w istocie go nie **widzi**. Wyjście z Concord jest powrotem do czasu, którego miara nie odpowiada już skali ludzkiej pracy, natomiast zbliża się do wymiaru czasu natury: „Zamieszkałem w lesie zwabiony między innymi myślą, że będę miał czas i sposobność obserwować nadejście wiosny” (W, 311). „Mieć czas” oznacza wyłamać się z rygoru ego-centrycznej pracy; oto odzyskuję wolność i wolno mi (*leisure* i *loisir* prowadzą nas etymologicznie w stronę „pozwolenia” właśnie) obudzić w sobie czujność wobec świata nie-mojego – „Czujnie wyglądałem pierwszych oznak wiosny”.

Ale uważne spojrzenie czy troskliwe nasłuchiwanie drgnień świata nie oznaczają osiągnięcia stanu harmonii i współbieżności. Miejsce człowieka jest „pomiędzy” naturą a światem ludzkich dokonań, a próba utożsamienia się z jednym lub drugim kręgiem okazuje się źródłem cierpienia i nie-szczęść. Tak więc i Walden nie jest zagubionym w pustkowiu jeziorem, lecz nieodległym od miasta stawem. Ani daleko, ani blisko; „między” „dalekim” a „bliskim”, „między” „świętym” a „świeckim”. Jak pisze Jonathan Bishop, „*bliskie* kojarzy Thoreau z tym, co świeckie, *dalekie* z tym, co boskie”²³². Możemy dociekać fenomenów natury dlatego, że nie jesteśmy ich częścią. W 1851 roku Thoreau wyzna: „Moje pory roku obracają się wolniej niż te właściwe naturze; posuwam się w innym rytmie” (*J*, 2, 316). Owo *I am differently timed* jest kluczem do myślenia Thoreau. „Rytm” człowieka pozwala mu na zdystansowanie się tyleż od natury („Rozmach mego ducha nie słucha tempa natury”), co od społeczeństwa („Nie istnieje jeszcze społeczeństwo, dla którego jestem skrojony” – *J*, 2, 317).

Dlatego Thoreau może napisać: „Prawda i prawdziwy człowiek są w istocie czymś publicznym, nie prywatnym” (*J*, 4, 290). Dzieje się tak dlatego, że proces dojrzewania, o którym mowa, oznacza przejście od „entuzjazmu” do „temperamentu”, przy czym para ta nie stanowi odpowiednika Blake’owskiej dychotomii „niewinności” i „doświadczenia”, nie jest dewolucją od tego, co oddane prawdzie, do tego, co służy jedynie pragmatycznie nastawionemu zdrowemu rozsądkowi. To, o czym mówi Thoreau, ma charakter osobiwie teologiczny; **chodzi bowiem o dojrzewanie Boga w człowieku i o dojrzewanie człowieka do Boga**. W późniejszym zapisie *Dziennika* czytamy: „Nie każdy może być chrześcijaninem, niezależnie od wychowania, jakie otrzymał. To kwestia psychiki i temperamentu. Znałem wielu, którzy przedstawiali się jako chrześcijanie, lecz u których było to jedynie przejawem dziwactwa, nie mieli bowiem takiego ducha” (*J*, 12, 15). Jest to uświadomienie sobie niezgody między swoim czasem a czasem świata; *I am differently timed* (*J*, 2, 316) – napisze Thoreau.

²³² J. Bishop: *The Experience of the Sacred in Thoreau’s Week*. In: R. Milder: *Re-imagining Thoreau...*, s. 28.

Gdy mówimy o **dojrzewaniu**, akcentujemy nie tyle proces poznawania dogmatów i ortodoksyjnej doktryny, ile odkrywania w sobie „ducha” (*genius*) i tego, co rozpoczyna się jako „entuzjazm”, czyli jako nawiedzenie nas przez Boga. Jest to akt pewnej szalonej wiedzy, którą surowo osądza zdrowy rozsądek („Ludzie opłynęli morzami dookoła cały ziemski glob, lecz jakże niewielu odważyło się wypłynąć poza zasięg zdrowego rozsądku na ocean wiedzy!” – *J*, 4, 289), a która staje się samą materią mego życia i działania, przynosząc metamorfozę naszego widzenia świata. Norman O. Brown pisze: „Wówczas oczy ducha staną się jednym z oczami ciała i bóg znajdzie się nie poza nami, ale w nas. Bóg w nas: *entheos*: entuzjazm; oto istota świętego szaleństwa”²³³. Ruch od „entuzjazmu” do „temperamentu” jest dojrzewaniem do pojmowania Boga jako określonego rodzaju praktyki społecznej. Jeśli Bóg jest „we mnie”, nie ma najmniejszego powodu wątpić, że jest także w każdym innym człowieku. Szczególniej, że ja jestem tym, który ujmuje siebie sobie, zostawiając więcej miejsca innym.

Ale „entuzjazm” nie zostaje całkowicie wymazany przez dojrzałość „temperamentu”. Jest „początkiem” wszystkiego, co się staje, to bowiem, co się wydarza, **to-co-przychodzi, pierwszy krok czyni zawsze w przeświadczeniu beztroskiej niewinności**. Troska pojawia się dopiero wtedy, gdy zaczyna się ruch ku dojrzałości. Dlatego Thoreau może napisać we wczesnej nocy: „Każde przyzwoite działanie człowieka jest wytworem entuzjazmu – w zachodzie słońca kryje się entuzjazm. Skorupy muszli na brzegu nabierają z roku na rok nowych kręgów i barw z takim samym zachwytem, z jakim wieszcz pisze swe poematy. Ów dreszcz znajduje się we wiosnie, gdy przynosi ona pączki i kwiaty – szczęście jest w lecie – zadowolenie w jesieni – cierpliwy spoczynek w zimie. Natura niczego nie dokonuje w nastroju prozaicznym, chociaż czasami, jak w przypadku trzęsienia ziemi, zdarza się jej atak ponurej poetyckiej wściekłości, czasami działa w przystępie dobrego humoru. Wszystkie ptaki i kwiaty są wytworami entuzjazmu”²³⁴.

²³³ N. O. Brown: *Apocalypse – and/or – Metamorphosis*. Berkeley: University of California Press, 1991, s. 6.

²³⁴ *Consciousness in Concord. The Text of Thoreau's Hitherto Lost Journal (1840–1841)*. Ed. P. Miller. Boston: Houghton Mifflin, 1958, s. 164.

„Entuzjazm” stanowi dobry początek, bowiem — jak zauważał już w 1708 roku Shaftesbury, powołując się na Pierwszy List do Koryntian — jest przejawem inkluzywnego chrześcijaństwa wspólnoty raczej niż ekskluzywistycznie nakierowanego chrześcijaństwa męczeństwa („Dobną jest rzeczą, że dysponujemy świadectwem świętego autora, który zapewnia nas, że duch miłości i człowieczeństwa wznosi się ponad ducha męczeństwa”²³⁵). To, co Thoreau nazywa „temperamentem”, obecne jest w tekstach Shaftesbury’ego jako *temper*, a obydwa wyrażenia mają wskazać, że Bóg jest stanem umysłu kształtującym przez moje życie i działanie wspólnotę człowieka. Jeżeli Thoreau chce w *Walden* dać nam opis pewnego modelu życia („Być filozofem to nie tyle oddawać się wyrafinowanym rozmyślaniom ani nawet stworzyć nowy system, ile tak kochać mądrość, aby zgodnie z jej nakazami prowadzić życie proste, niezależne, wielkoduszne i ufne” — *W*, 36), musi rozpocząć od tego „entuzjastycznego” poczucia wspólnotowości losu („[...] już przez sam fakt życia człowiek staje się wspólną własnością” — *J*, 4, 290).


Shaftesbury: „Kochać społeczność (*to love the public*), dociekać powszechnego dobra i dawać o tyle, o ile leży to w naszej mocy, pierwszeństwo interesom całego świata, z pewnością stanowi dobro najwyższe i ustanawia ów stan umysłu (*temper*), który nazywam świętym (*divine*)”²³⁶. Thoreau pojmuje „świętość” owego stanu jako gotowość do sprzeciwu wobec praw obowiązujących społeczeństwo, którym przypisano miarę „najświętszych praw społeczeństwa” (*W*, 331) (*the most sacred laws of society*). Służba wspólnocie polega na demaskowaniu pretensji ich instytucji i obyczajów do rangi ostatecznego regulatora rzeczywistości. **W każdym akcie uczestnika wspólnoty musi kryć się dyspozycja do „desakralizacji” obowiązującego w niej prawa**, do odsłonięcia i posłuszeństwa „jeszcze świętszym prawom” (*more sacred laws*). „Świętość” przynależy do porządku ludzkiego tylko wówczas, gdy pozwala demistyfikować nadmierne ambicje i roszczenia prawa.

W ostatecznym rozrachunku powracamy do jednostki. „Człowiek powinien mieć do społeczeństwa taki stosunek, jaki pozostawałby w zgodzie z prawami jego osobowości, a wówczas nigdy nie stałby w opozycji do


²³⁵ A. Shaftesbury: *Characteristics*. New York: Bobbs-Merrill, 1964, s. 19.

²³⁶ Ibidem, s. 27.

sprawiedliwego rządu, gdyby zdarzyło się człowiekowi z takim mieć do czynienia” (W, 330). „Jeszcze świętsze prawa” nie funkcjonują bowiem jak zespół zewnętrznych norm w rodzaju przykazań, lecz stanowią samą materię życia jednostki, są zgodne z prawami nie tyle jego „osobowości”, jak mówi polski przekład, ile z samym „byciem” człowieka (*his being*). **Autentyczna wspólnota tworzy się w działaniu niezależnych jednostek** („Przeto trzymaj się własnego toru” – W, 136) **kultywujących gotowość** („[...] żadna metoda nie zastąpi konieczności czuwania w pogotowiu” – W, 128) **do zdemaskowania fałszywego charakteru sztucznie zsakralizowanej rzeczywistości**: „Stworzyliśmy sobie boginię losu Atropos, która nigdy się nie odwraca. (Niech nią będzie nasza lokomotywa)” (W, 134).



Na tym polega dojrzałość, o której filozofuje Thoreau: jest **wy-chodzeniem naprzeciw**, to znaczy niemieszczeniem się w ramach wspólnoty, po to, aby tym lepiej dostrzec to, co stanowi o jej prawdziwym charakterze. Owo wy-chodzenie (usłyszymy w tym słowie zarówno wykraczanie poza granicę, jak i wyraźną aluzję, iż należy to czynić w drodze fizycznego wysiłku, trudu opuszczenia murów *polis*) prowadzi nas do „świętości”, to znaczy (1) pozwala nam dostrzec to, co dotychczas umykało naszemu spojrzeniu, oraz (2) przeżywać samotność jako przygotowanie do, a nawet już formę, bycia razem. Frazy Hölderlina zbliżą nas do istoty problemu: w gruncie rzeczy „nikt nie umiał być sam; / Bo takie dobro raduje i upaja dopiero, / Gdy się je dzieli z innymi”, a kiedy ludzie „dojrzewają [nieobojętne to słowo dla Thoreau – T.S.] do szczęścia”, odkrywają, że „z darami przychodzi do nich sam Bóg”, czyli dochodzą do wniosku: „Taki jest człowiek: ślepy. Nie zauważa dobra”²³⁷. To ważne uzupełnienie filozofii dojrzałości: **dojrzewając, jednostka zauważa prymat dobra nad ludzkimi prawami, czyli odrzuca przesłony, jakie dotychczas zakrywały jej oczy**.



Tak rozumiana ślepota staje się zasadniczą materią sporu Thoreau ze współczesnymi. Dramatyczna sprawa Johna Browna stanowi dla autora *Waldenu* dokumentację zaburzenia percepcji społecznej, albowiem to niewidzące spojrzenie prawodawcy ustanawia obowiązujące normy postępowania oraz dokonuje oceny czynów jedynie względem posłuszeństwa

²³⁷ F. Hölderlin: *Chleb i wino*. W: Idem: „Co się ostaje, ustanawiają poeci”..., s. 153–154.

tymże normom. Notuje Thoreau: „Zwykle ludzie żyją zgodnie z pewną formułą i zadowala ich to, iż przestrzega się porządku prawa” (*J*, 12, 11), i rozwinie owo spostrzeżenie w krytykę społeczeństwa niezdolnego do przekroczenia własnych ograniczeń, a zatem niegotowego do przyznania dobru prymatu nad tak zwaną sprawiedliwością. Przeciwnicy Browna postępują „wedle swego spojrzenia, lecz gdy patrzą w ten sposób, nie widzą niczego, są ślepi” (*J*, 12, 15). Rację ma Alfred Tauber, gdy pisze: „Dla Thoreau świat istnieje o tyle, o ile się go widzi”²³⁸. Słowami samego filozofa – choroba świata jest efektem choroby naszego widzenia: „Gdy jestem zdrowy, dobrze widzę. Informacje o moim zdrowiu przymocowane są do mego spojrzenia, jak kolorowe papiery do sznurka latawca” (*J*, 1, 266).


Trafnie zauważa Mary Elkins Moller, że „zasadniczym tekstem, w którym Thoreau formułuje swoją doktrynę doświadczenia i szacunku dla dojrzałości, jest wiersz *Manhood*, tak bardzo swym tonem i materią przypominający fragment zapisu *Dziennika* z 1852 roku, w którym mowa o białej piersi jastrzębia i spokoju wieczoru”²³⁹. Thoreau, jak Blake, myśli w kategoriach niewinności i doświadczenia, i podobnie jak angielski poeta, dopatruje się dziecka w dorosłym człowieku („Lubię, gdy człek jest jak dorosłe dziecko [...]”), ale istota dojrzałości nie polega na wyparciu niewinności przez doświadczenie. Dojrzałość oznacza świadomość, że niewinność, dla której życie jest grą („Świeży jak dziecko, któremu grą życie [...]”), nie może pozostawać zamknięta sama w sobie, lecz musi wchodzić w fazy i sytuacje graniczne („Gdy jego łódka wpadła na nieszczęsną skałę [...]”). To z kolei prowadzi do wniosku, że nie chodzi o unieważnienie „gry”, jaką jest życie, ale o możliwość i konieczność zakwestionowania jej powszechnie przyjętych warunków i zasad.

Dojrzałość to nie utrata niewinności, lecz niewinność wychylona w stronę doświadczenia, czyli – jak nazwie to Thoreau – człowiek wyprowadzający siebie „własnoręcznie” (*with his own hands*) ze „smutnego doświadczenia losu” (*sad experience of his fate*). Mówiąc inaczej, niewinność można ocalić tylko „własnoręcznością” bycia, to znaczy ujmowaniem niewinności („Mniej jest niewinna dusza dojrzała [...]”), przy czym ujmowanie to nie oznacza redukcji niewinności, lecz zmienia jej podstawę.


²³⁸ A. Tauber: *Thoreau and the Moral Agency of Knowing...*, s. 224.

²³⁹ M.E. Moller: *Thoreau in the Human Community...*, s. 127.

„Własnoręczność” bycia o ujętej niewinności (*of lesser innocence*) przesuwają jej sens ze zgodliwej akceptacji powszechnych reguł (gry) na gotowość do ich kontestowania: „Chociaż mniej niewinności nosi w swojej twarzy / Przecież pod jej powierzchnią pooraną troską / [...] / Szlachetne postanowienia się czają, / Które sprzeciwem są wobec bogów / [...]”. **Dojrzałość rozpoznaje „własnoręczność” istnienia jako dzielność sprzeciwu:** „Natura swym światłem drogi nam nie oświeca / Jeno promień dalekosiężny co się rodzi / W otchłaniach oka dzielnego człowieka”.



Człowiek „własnoręczny” pozostaje w specyficznej relacji ze światem. Z jednej strony jest w stałej gotowości do wyjścia poza jego horyzont, z drugiej — odnajduje w nim swój „dom”. „Miejsce, które wybrałeś na obozowisko, choćby nie wiem jak surowe i ponure, od razu ujawnia swe atrakcje i staje się dla ciebie sercem cywilizacji” (MW, 373). Takie usytuowanie pozwala na to, że „pasując” do świata, korzystając z biegu jego nurtu, nigdy się z nim nie jednoczy, w zasadniczym sensie pozostaje bytem wobec niego dysharmonicznym. Jak indiański *cicerone* z wyprawy do Maine, o którym Thoreau pisze jak o kimś, kto „nauczył się chytrze korzystać ze zdobyczy cywilizacji, nie tracąc nic ze znajomości lasu, a stając się dzięki temu jeszcze lepszym myśliwym” (MW, 264). W innym miejscu z pewną dozą goryczy zanotuje, że wykazujemy nadmierną skłonność do akcentowania „tego, co podobne, nie zaś tego, co odmienne” (WCM, 229).



Tę myśl odnajdziemy w zapowiedzianym wcześniej fragmencie *Dziennika* z sierpnia 1852 roku, w którym Thoreau tak komentuje widok lądującego na ziemi jastrzębia: „Bardzo piękny ptak. Jego łapy, głównie zresztą pazury służące do chwytania ofiary i gałęzi, mimo że nie są przystosowane do chodzenia po ziemi, lecz do unoszenia się wysoko w powietrzu, są pięknymi dodatkami, i na ziemi ptak przedstawia sobą ciekawy widok. A jednak widać pewien rozdźwięk (*certain unfitness*) między tą czysto białą piersią, stworzoną po to, aby stawiać opór tak czystym żywiołom, jak niebo i chmury, a ziemią, do której teraz tak bardzo się zbliża” (J, 4, 332). Opis ten skupia się na czymś zgoła innym niż książki przyrodnicze (*books of natural history*) z ich scjentystycznym punktem widzenia: „[...] nie uczą one ziemi z punktu widzenia jej świętości, lecz popularnej metody spoglądania na naturę, i spieszenie wiodą pilnego ucznia jedynie w stronę tego problemu, na którym skupia się uwaga profesora” (WCM, 90).

Na początku tej samej noty filozof, wyruszając w żeglarską wyprawę w górę rzeki, umieści siebie w podobnym położeniu. Łódź stanowi przedłużenie domu z jego nieodzowną architektoniką swojskości („Wydaje się nam, że możemy załadować wszystko – nasz dom i meble [...]”), ale owa domowość nie ma już ścian, ponieważ ustępuje miejsca kosmicznemu porządkowi („Poruszamy się teraz z godnością właściwą planetom [...]” – *J*, 4, 325). Jeśli Thoreau czuje się jak „w domu” (*at home*), to nie dzięki wyodrębniającym go spośród świata ścianom, lecz przeciwnie – dzięki ich wyeliminowaniu: „Czuję się jak u siebie w nowej scenerii [...]” (*J*, 4, 327). Nieprzypadkowo *at home* zanotowane zostaje kursywą. „W domu” bowiem można czuć się dopiero wtedy, gdy przestaje on być „domem” pojmowanym jako balast swojskości, której przypisujemy rolę ekonomicznego i emocjonalnego zakotwiczenia jednostki w świecie. Dom nie-domowy – oto postulat Thoreau. Wędrując po Cape Cod, notuje: „Chciałbym zatrzymać się w Domu Atlantyku, gdzie ocean jest gospodarzem [...]” (*CC*, 74).

Pamiętny fragment z początku *Waldenu*: „Ileż spotkałem biednych nieśmiertelnych dusz niemal zdruzgotanych i przygniecionych ciężarem, pod którym czołgały się drogą życia, pchając przed sobą stodołę o wymiarach 75 stóp na 40 [...]” (*W*, 27). Dom w znaczeniu, które mu nadaliśmy, zniekształca zasadniczo ideę zamieszkiwania. Nie myli się Frederick Garber, gdy upatruje znaczenia myśli Thoreau w „pre-Heideggerowskim rozpoznaniu wagi relacji między byciem, mieszkaniem i topograficzną lokalizacją oraz związkami panującymi między tymi pojęciami a poczuciem bycia w świecie jak w domu”²⁴⁰. Zapisane kursywą „w domu” oznacza także, że *at home* nie jest tożsame z *in the house*: „Zamieszkiwanie, jeśli rozumiemy je w najszerszym sensie poczucia bycia u siebie w świecie, nie da się w pełni utożsamić z aktem budowania domu”²⁴¹. Zasadniczą dla człowieka sprawą jest nie tyle nieprzerywanie ciągłości świata, to wszak jest niemożliwe, lecz **radikalne zminimalizowanie owej „wyrwy” w świecie, jaką stanowi ludzki dom.**

²⁴⁰ F. Garber: *Thoreau's Fable of Inscribing...*, s. 146.

²⁴¹ Ibidem, s. 149.

Dlatego Thoreau napisze, że „ukazują się nam piękne pejzaże nie po to, abyśmy mogli innym o nich jedynie opowiedzieć, lecz abyśmy odczuli pokusę zamieszkania w nich” (J, 10, 202). Dlatego będzie tak bardzo oddany łodziom i żeglowaniu. Oddanym do tego stopnia, że postawi sztukę nawigacji nawet wyżej od sztuki pieszego wędrowania: „Przyjemność żeglowania podobna jest do tej przyjemności, jaką odczuwa planeta. To doświadczenie pełniejsze od chodzenia” (J, 4, 325). Źródło owej przyjemności należy upatrywać w tym, że łódź pozwala na „opływowe” wejście w materię świata; miękkość wody odróżnia ją od „twardej” ziemi, której opór odczuwamy (w dosłownym tego słowa znaczeniu) na każdym kroku. Woda jest stadium pośrednim między nieuchronnie banalną codziennością ziemi a wzniosłością nieba, stanowiąc tym samym model przestrzeni zamieszkiwania; pozbawiona ostrych konturów, „płynnie” „w-mieszkuje” nas w świat. „Jesteśmy bardziej oddaleni od ziemi niż jeździć; ziemia nie klóci się z nami (*we receive no jar from it*)” (J, 4, 325).




To z tego powodu, a nie z racji historycznie utrwalonej metafory łódź jest obrazem życia. Inaczej niż w słynnym cyklu obrazów Thomasa Cole’a, podróż łodzią nie przedstawia poszczególnych faz istnienia i właściwych im pokus, niebezpieczeństw czy nadziei. Łódź jest istotna, pozwala bowiem uświadomić sobie „własnoręczność” bycia. W wierszu *Manhood* czytamy o człowieku, który chociaż jego łódź (*bark*) rozbiła się na „nieszczęsnej skale”, „dumnie sterował swym życiem własnymi rękoma”. Dla frazy *Has proudly steered his life with his own hand* łódź stanowi element niezbędny; pozwala uzmysłowić sobie bycie jednostki jako (1) niezależne i refleksyjne oraz (2) odrębne, chociaż nieodzownie wpisane w ciąg zdarzeń natury. Postawiwszy żagiel wieczorem 30 sierpnia 1853 roku, Thoreau notuje: „Nie dziwota, że ludzie tak lubią być żeglarzami [...] [są bowiem – T.S.] władcami kawałka drewna. Żeglowanie nastraja do medytacji, a mnie zastępuje palenie tytoniu” (J, 5, 404). Gdzie indziej napisze: „Niebiańska woda. Niepotrzebne jej ogrodzenie” (W, 206).




Człowiek jest „własnoręczny”, gdy odkrywa w sobie niezależność myślenia i odrębność bycia jako przygotowanie, a zarazem sposób uczestniczenia we wspólnocie, będący czymś więcej niż mechanicznym posłuszeństwem wobec przyjętych reguł i metod postępowania. W tej sytuacji „ręka” jest tym, co „steruje” losem człowieka. Z jednej strony umożliwia mu opuszczenie obszaru „smutnego doświadczenia losu”, z drugiej jed-

nak jest to możliwe tylko dzięki nawiązaniu relacji z tym, co przed- i nie-ludzkie. Tylko tak człowiek może ocalić swój ludzki los – mądrze kieruje („ręką”) swym życiem, gdy znajdzie się w uścisku „ręki” świata. Tak komentuje filozof swój nocny, listopadowy rejs z 1853 roku: „Jak moglibyśmy nie rzucić się na wodę w te wietrzne dni i noce, zdając się na ruch fali? Jest to dla nas tak nowe przeżycie, jak trzęsienie ziemi dla osadnika. Ująć rękę Natury i zadrzeć (*To take the hand of Nature and be shaken*)” (*J*, 5, 505). Człowiek jest prawdziwie „własnoręczny”, gdy potrafi odwzajemnić uścisk dłoni świata. **Osobliwa więź przyjaźni – świat „nie ma nas w ręku”; świat rękę nam podaje.**




Człowiek może ujmować siebie, gdy został już ujęty przez świat. Myślenie bierze początek z tego właśnie ujęcia: człowiek jawi się sobie jako przedłużenie ręki świata. Dopiero wtedy może odpowiedzialnie kierować/sterować swym losem; dopiero wtedy może pisać. Pisanie jest unaczynianiem kierunku (łodzi) naszego życia; wydłużony kształt łodzi czyni z niej pióro, które poddane kontroli ręki, zapisuje kolejną stronę naszego losu. 28 kwietnia 1856 roku Thoreau żegluguje w górę rzeki Concord: „Słońce świeci prosto w twarz, a fale wydają się rozbiegane i połyskliwe. Mogę sterować i pisać jednocześnie” (*J*, 8, 317). *I can steer and write at the same time* – pisanie zdarza się w tym, co Otwarte, jest bowiem tym, co Thoreau nazywał *breasting*, opornym zderzaniem się ze światem i jednoczesnym unoszeniem się na jego prądach. Odnajdywaniem drogi dzięki doświadczeniu całkowitej dezorientacji. Nie dziwi zatem, że woda jest dla Thoreauu niczym atrament (odnotujmy osobliwą zgodność: gdy Blake przystępuje do pisania swych *Pieśni*, posługuje się „wodą, co w strumieniu świeci”²⁴²).




„Wielce jest przyjemnie posuwać się prędko, acz tajemniczo po czarnych falach, czarnych niczym atrament, tu i ówdzie spryskanych kęgami białej piany [...] – sunąć w górę przez bezmiar wód, nie wiedząc, gdzie właściwie jesteście, starając się jedynie uniknąć brzegów” (*J*, 5, 504). Zaskakująca wędrówka łodzi, której położenie i przeznaczenie pozostają zawsze nieodkryte, jako że jej ruch, niezależnie od wiedzy, jakiej wymaga sztuka nawigacji, przebiega zawsze „tajemniczo” (*mysteriously*). Thoreau śpiewa chwałę wody: „Jakże straciłby ów dzień, gdyby odebrać mu wodę! Ta płynna przezroczystość nieco ogrzanych słońcem, topniejących śnie-

²⁴² W. Blake: *Poezje*. Przeł. Z. Kubiak. Warszawa: PIW, 1972, s. 30.

gów rozciągająca się na płowej powierzchni ziemi” (J, 8, 264). Wraz z nią labirynt splecionych kierunków i nieopisanych dróg. Jak u Irigaray piszącej o Nietzsche: „Morze błyska niezliczonymi oczami. Żadne z nich nie jest uprzywilejowane. Nawet w tej chwili morze kasuje wszelką perspektywę. Nieprzeliczone, zmienne, przelewające swe otchłanie”²⁴³.



A jednak każdy ruch wymaga wysiłku; praca żagli przyciąga uwagę Thoreau jako alternatywa dla trudu będącego hałaśliwą pogonią za nowością: „Nasze wynalazki to zwykle śliczne błyskotki, które odrywają naszą uwagę od rzeczy poważnych. Są tylko ulepszonymi środkami wiodącymi do nie ulepszanego celu [...]” (W, 71). Żagiel natomiast wykonuje cichą pracę, co więcej – pozwala nam wejść w relację między człowiekiem a tym, co nie-ludzkie: „Taki cienki, a jednak tak pełny życia; tak cichy, gdy pracuje najciężej, hałaśliwy i niecierpliwy, gdy nie pozostaje w służbie. Tak oto unoszę się, gnany oddechem Boga, słysząc trzepot i łopot, i tymże tchnieniem wiatru się napełniam” (J, 1, 155). Żagiel pokazuje, że istnieje technika, która nie oddziela człowieka ani od Boga, ani od natury; dzięki tej technice stajemy ponownie w sąsiedztwie bogów i sił natury. Unoszę się w stronę nie do końca przeze mnie wyznaczonego celu. Nic dziwnego, iż „Żeglowanie bardzo przypomina latanie, i od zarania swych dziejów ludzkość pozostawała pod jego urokiem” (J, 8, 317).



Nie sposób nie przypomnieć Nietzschego i jego otchłannych przemieszań wody i powietrza: „Jeżeli kiedykolwiek rozpiąłem nad sobą spokojne niebiosy i o własnych siłach wleciałem we własne nieba, / jeżeli igrając, pływałem w głębokich dalach światła, i nadleciała moja wolność, mądrość ptaka, / tak zaś mówi mądrość ptaka: »Oto nie ma góry ani dołu! Rzucaj się wokół, poza, wstecz, ty lekki!«”²⁴⁴. „Głębokie dale światła”, *tiefe Lichtferne*, to jakby „trzeci” żywioł, „trzecia” przestrzeń Thoreau, którego antropologia niestrudzenie odmawia człowiekowi prawa do stałego zamieszkania „tu” lub „tam”. Thoreau poszukiwał nieustannie miejsca, którego opisem topograficznym nie byłyby precyzyjne współrzędne, lecz to, że znajduje się ono „pomiędzy”. Leo Marx nazywa takie miejsce „pejza-

²⁴³ L. Irigaray: *Marine Lover of Friedrich Nietzsche*. Transl. G. Gill. New York: Columbia University Press, 1991, s. 47.

²⁴⁴ F. Nietzsche: *To rzekł Zaratustra...*, s. 225.

żem pośrednim”²⁴⁵ (*middle landscape*), Laura Walls zaś powie, iż Thoreau dąży z powodzeniem do znalezienia „trzeciej postawy pomiędzy roztopieniem się w naturze i zagarnięciem natury w siebie”²⁴⁶.



Andrew McMurry, poszukując formuły dla tego rodzaju postawy, odnajdzie ją w filozofii Bruno Latoura. Skoro Thoreau często prezentuje nam naturę już jako w znacznej mierze ukształtowaną przez człowieka, można sądzić, iż „najogólniej mówiąc, natura jest to *technē*, choć zapewne lepiej powiedzieć, iż stanowi ona hybrydowy pejzaż znaków, w którym człowiek gwałtownie zapisał swoje znaczenia”²⁴⁷. Poletko fasoli uprawiane przez filozofa, czy też dom nad Waldenem byłyby w tym przypadku niczym innym, jak właśnie **pośrednim terytorium hybrydycznym**, w którym zachodziłyby najważniejsze relacje człowieka ze światem, a „natura” i „kultura” nie tyle tworzyłyby opozycyjną parę pojęć, ile wyznaczałyby szczelinę, przestrzeń „pomędzy”, w której mieściłoby się wszystko to, co nie podpada dokładnie pod żadne dotychczasowe kategorie. W dalszej perspektywie otrzymamy to, co Joanna Żylińska nazwie *cybercity*, a co jest „przydatnym pojęciem, gdy chcemy opisać granice »ja« stojącego w obliczu nieprzyswajalnej obcości”²⁴⁸.



Owe *tiefe Lichtferne* Nietzschego są początkiem procesu ujmowania. Dopiero w takiej sytuacji może się zainicjować proces przemiany wewnętrznej, który właściwie oddaje metafora łodzi. **Ujmowanie jest metamorfozą prowadzącą do odzyskania pamięci o tym, czym w istocie jest bycie.** Jak Heideggerowska *Seinsfrage*, przypomina nam, że od dawna żyjemy w świecie, który zapomniał, co to znaczy „być”. Wiosną 1839 Thoreau zapisuje następujący obraz: „Unosząc się dusznego dnia na leniwych wodach stawu, niemal przestaję żyć i zaczynam być (*I almost cease to live and begin to be*). Żeglarz rozciągnięty na pokładzie swej łodzi i rozko-


²⁴⁵ L. Marx: *Pastoralism in America*. In: S. Bercovitch, M. Jehlen: *Ideology and Classic American Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, s. 56.

²⁴⁶ L. Walls: *Romanticising the Real. Thoreau's Technology of Inscription*. In: *A Historical Guide to Henry David Thoreau*. Ed. W. Cain. Oxford: Oxford University Press, 2000, s. 140.


²⁴⁷ A. McMurry: *Environmental Renaissance. Emerson, Thoreau, and the Systems of Nature*. Athens and London: University of Georgia Press, 2003, s. 145.

²⁴⁸ J. Żylińska: *On Spiders, Cyborgs, and Being Scared. The Feminine and the Sublime*. Manchester and New York: Manchester University Press, 2001, s. 165.

szujący się południem byłby dla mnie równie udanym przedstawieniem wieczności jak wąż trzymający w paszczy własny ogon. Nigdy nie jestem tak skłonny, by pozbyć się własnej istoty. Rozpuszczam się w oparze" (*J*, 1, 75). Oto radykalne zamierzenie Thoreau: przestać „żyć” (*live*), zacząć „być” (*be*). Aby stało się to możliwe, konieczna jest pewna egzystencjalna a-rytmia oraz skomplikowany proces ujmowania. Człowiek „własnoręczny” jest tym, kto rozpoczął ruch od „życia” do „bycia”.



Nietzscheańska lektura przywołanego zapisu *Dziennika* ujawnia niezbi- cie, iż sposób, w jaki spoglądamy na świat, specyfika naszej optyki sprzy- jąją kształtowaniu się społeczeństwa, a wraz z nim – stosownego typu obywatela, reprezentującego to, co Zaratustra nazywa „duchem ciężko- ści”. Opowiadający się za „formułą” litery prawa przeciwnicy Browna „mają wiele ciała, a przynajmniej sporo pewnego rodzaju szorstkości (*coarseness*) [...]”. Niektórzy są zdecydowanie gruboskórni (*pachyderma- tous*). Są zaprzeczeniem lekkości („Nie są naturami eterycznymi”), a jeśli będziemy pamiętać, iż Hölderlin mówi o bogach jako o „Eterze”, to oby- watel, którego krytykę podejmuje Thoreau, jest nie tylko bytem „cięż- kim”, ale także radykalnie odcięty od świętości. Oznacza to, że przy- jmuje on to, co zadziwiające, za oczywiste, przede wszystkim bowiem pragnie nie „zobaczyć”, lecz „zrozumieć”, czyli uchwycić przedmiot jako rozpoznawalny element nieograniczenie powtarzalnej formuły. W dalszej konsekwencji jednostka przesuwając odpowiedzialność za swe życie na in- stytucje i przygotowane przez nie gotowe odpowiedzi i modele.



Pisze o tym Thoreau w innym, znacznie wcześniejszym fragmencie *Dziennika*: „Zaczynam widzieć przedmiot, kiedy przestaję go rozumieć – i widzę, że nie zdawałem sobie sprawy, że istnieje, i nie doceniałem go wcześniej [...]” (*J*, 2, 107). A przecież nie sposób wyrwać się spod władzy kolorów i kształtów, w których postrzegamy świat; ale postrzeganie to jest już raczej „rozpoznaniem”, przypomnieniem tego, co widziało się już wiele razy, niż dostrzeżeniem przedmiotu „jak gdyby” po raz pierwszy. To *as if* pojawi się u samego Thoreau, który wywodzi skłonność do „rozu- mienia” z tendencji do życia, „jak gdyby Natura potrafiła zapewnić tylko jeden porządek porozumienia” (*W*, 331). Pytanie brzmi zatem: czy możli- we jest spojrzenie „od pierwszego wejrzenia”, czy też wzrok nasz zawsze już jest uwikłany w schematy i utrwalone konstelacje? Sharon Cameron odpowiada: charakterystyczne dla Thoreau jest właśnie takie ustawienie

człowieka względem natury, iż związek ów mieści się „pomiędzy ideą niewinnego spojrzenia i postrzegania, w którym oko przewiduje i z góry zakłada określone kształty i kolory”²⁴⁹.



Chodzi nie tylko o samo „rozumienie”, lecz o generalne założenie, które stawia sobie filozof. Założenie to przyjmuje kształt pytania znanego dobrze w estetyce XVIII wieku, zwłaszcza wielbicielom Williama Gilpina, którego dzieła Thoreau pilnie i krytycznie czytał. Przedmiotem dociekania staje się z jednej strony kwestia oceny naturalnej scenerii, z drugiej zaś – możliwość, stosowność, czy wręcz konieczność korygowania niedoskonałości twórczych pomysłów natury. I tak, podróżując rzeką Wye, wielbny Gilpin notuje: „Natura jest zawsze wielka w stylu (*design*), lecz jakże nierówna w kompozycji (*composition*) [...]. Częstokroć tło lub pierwszy plan pozostają w złych do siebie proporcjach, jakaś dziwaczna linia przecina scenę, drzewo jest zupełnie niewłaściwie umieszczone [...]”²⁵⁰. Przywołany fragment dziennikowego zapisu zaczyna się od podobnej wątpliwości: „Widziałem staw Fair Haven z jego wyspą i łąką oddzielającą wyspę od brzegu, i połąć spokojnej, gładkiej tafli wody z boku wyspy, i unoszące się nad nią dwa jastrzębie, być może rybołowy. Nie widziałem, jak można by to było poprawić” (*J*, 2, 107).




Zadanie „poprawienia” niewątpliwie przysporzyłoby trudności. Między innymi dlatego, że Gilpin, sugerując poprawianie kompozycji natury, zakładał to, przed czym bronił się Thoreau: że oko postrzegającego jest okiem o niezmaconym spojrzeniu. Filozof z Concord diagnozujący ślepotę człowieka nie mógł więc nie zarzucić Gilpinowi powierzchowności. Nim zabierzemy się do ewentualnego poprawiania scenerii natury (choć nie jest to wykluczone – Thoreau zdarzy się mówić o *a glaring imperfection in Nature* – *J*, 14, 149), musimy najpierw dokonać anatomii zdolności naszego widzenia. „Lecz jest on [Gilpin – T.S.] powierzchowny. Nie schodzi pod powierzchnię po to, aby wyjaśnić efekty kształtu i barwy [...]. Nie udaje mu się pokazać, dlaczego surowość (*roughness*) jest niezbędna dla malowniczości, ponieważ nie szuka głębi, nie schodzi pod powierzchnię” (*J*, 6, 56–58). Problem nie polega na kompozycyjno-estetycznych niedostatkach


²⁴⁹ S. Cameron: *Writing Nature...*, s. 71.

²⁵⁰ W. Gilpin: *Observations on the River Wye 1782*. Oxford and New York: A Woodstock Facsimile, 1991, s. 18.

natury, lecz na percepcyjno-epistemologicznych mankamentach człowieka, mankamentach, które pozostają nierozpoznane. **Zdekonstruowanie poznawczych iluzji ma na myśli Thoreau, pisząc nieustannie o „schodzeniu pod powierzchnię”.**



Gdy filozof nie **widzi**, jak można by poprawić pewien widok, trzeba pamiętać, że nie **widzi** jeszcze jednej rzeczy — tego, czym są rzeczy, na które spogląda. „Nie widziałem, jak można by to było poprawić” (czas przeszły, *I didn't see*, odnosi to zdanie do pewnej określonej sytuacji) uzupełnia zdanie następne: „Jednak nie widzę, czym mogą być te przedmioty” (czas teraźniejszy, *I do not see*, generalizuje to, co przed chwilą było jedną konkretną sytuacją). „Nie widziałem”, bo „nie widzę”; nie wiem, jak rozumieć rzeczywistość, gdyż nie wiem, czym jest to, co widzę. Inaczej: nie wiem, czy „widzę”, czy też tylko „spoglądam”. W rezultacie **rzeczywistość jest zawsze na miarę mojego niewidzącego spojrzenia**: „Jakże dostosowane do mych oczu są owe kształty i barwy! Wyspa i łąka!”. Owa odpowiedniość więcej jednak mówi nam o nas samych niż o świecie. „Rozumiemy” rzeczywistość zawsze już „ludzką”, namacaną naszą ślepotą, lecz — jeśli odważymy się zejść pod powierzchnię — pozostaniemy z pytaniem kompromitującym naszą zbudowaną na odpowiedniości między okiem i światem wiedzę: „Czym są te przedmioty?”.



Pytanie jest trudne z dwóch powodów. Najpierw dlatego, że zdaje się powracać do podstawowego sceptycyzmu, który jest „niepokojem wywołanym przez i odnoszącym się do człowieka jako bytu poznającego rzeczywistość”²⁵¹, a w dalszej konsekwencji łączącego się z przeżyciem tragiczności losu: „[...] sceptycyzm to tragedia, a nasze codzienne życie należy do tragedii o tyle, o ile podziela sceptyczny punkt widzenia”²⁵². Taki sceptycyzm kryje się w sercu słynnego zdania z początków *Waldenu*, w którym mowa o tym, że wszyscy prowadzimy życie w cichej rozpacz. Lecz jest i drugi powód trudności pytania, „czym są te przedmioty?”. Mianowicie taki, że być może nie jest rzeczą najistotniejszą wiedzieć, czym są rzeczy, gdyż to, co najistotniejsze, to, „czym” się nam jawią, znajduje się w istocie „między” samymi przedmiotami. **Przedmioty to coraz bardziej**

²⁵¹ S. Cavell: *In Quest of the Ordinary. Lines of Skepticism and Romanticism*. Chicago: University of Chicago Press, 1988, s. 4.

²⁵² Ibidem, s. 9.

komplikujące się relacje *między* przedmiotami, a te sprawiają, że przedmiot staje się mgławicowy. Pisze krytyk, że figury Thoreau odślaniają umysł bez reszty oddany łączeniu z sobą przedmiotów świata. Świat według Thoreau: *a chorus of relations*²⁵³.

Relacja dotyczy dystansu i rezerwy, jakie natura ustanawia między sobą a człowiekiem. Ludzkie poznanie dąży do niwelacji tej odległości, tymczasem natura nieustannie trzyma się w rezerwie. Nie angażuje się w człowieka i wciąż odnawia zapasy tajemnicy: te dwa znaczenia „rezerwy” wzajemnie się uzupełniają. Między człowiekiem i naturą nie ma ani miłości, ani relacji wynikającego z poznania i ekonomii właścicielstwa. **Ani emocjonalnie, ani poznawczo nie jesteśmy w stanie pokonać wiecznie odnawiającego się dystansu między nami a naturą.** Kontynuuje Thoreau: „Jednak te jastrzębie i kaczki trzymają się z daleka (*keep so aloof*)! A Natura jest tak pełna rezerwy (*so reserved*)!” (*J*, 2, 107). Cameron tak komentuje te dwa zdania dziennikowej noty: „Skoro pierwszą przeszkodą dla wzroku była nasza skłonność do rozumienia zjawiska raczej niż jego dostrzegania, widzimy teraz, że przeszkoda ta wywodzi się nie z nas, lecz z natury, z tego, co Thoreau nazywa jej »rezerwą« lub »trzymaniem się na dystans«”²⁵⁴.

A jednak finał zapisu z 21 listopada 1850 roku przywraca ideę miłości: „Nie mogę nie kochać tego stawu i tej łąki, tak jak wiatr nie może nie marszczyć tej wody” (*J*, 2, 107). Cameron słusznie zauważa tajemniczy charakter tego zdania pozornie nieodnoszącego się ani do wzroku, ani do meandrów ludzkiego poznania. Dwie sprawy wydają się zasadnicze. Najpierw splątanie człowieka ze zjawiskiem natury, które nie tylko „odczłowiecza” jednostkę (jest niczym wiatr), ale także ją odmaterializowuje i czyni niewidzialną (wiatru nie da się zlokalizować inaczej, jak tylko przez skutki jego ruchu). Człowiek nie jest naturą, ta bowiem trzyma się „w rezerwie” i „na dystans”; ale jednocześnie człowieka nie sposób pomyśleć bez natury („[...] czujemy, że nasze potrzeby są częścią domowego gospodarstwa Natury” — *J*, 1, 315). Zmierza w stronę natury, ale ruch ten nie zazna zaspokojenia, ponieważ natura zawsze odnowi dystans dzielący ją od człowieka. Osobliwa relacja między „ja” a stawem i łąką nie ma tak-

²⁵³ D. Peck: *Thoreau's Morning Work...*, s. 73.

²⁵⁴ S. Cameron: *Writing Nature...*, s. 71.

że charakteru dobrowolnego, bezinteresownego ludzkiego gestu emocjonalnego: „nie mogę nie kochać”, *I am made to love*.

Zatem, po drugie, „miłość”, o której mowa, jest tyleż „przymusem” (*I am made to love* jako „każą mi kochać”), co brakiem alternatywy wynikającym z samego aktu stworzenia (*I am made to love* w znaczeniu: „stworzono mnie po to, abym kochał”). Miłość nie jest więc relacją sentymentalną: jest przymusem, niepodlegającym kasacji efektem powołania do życia, tym, co trzyma życie przy życiu, co przywiązuje życie do życia. Tak widzi to autor wczesnego zapisu *Dziennika* z lutego 1840 roku, zapisu, w którym konwencja literackiej pastoralności zostaje przetransformowana w filozoficzną tezę o miłości jako sile utrzymującej byty przy trwaniu: „Pieśń ptaków to epithalamium, hymnodia. Małżeński węzeł kwiatów daje nam barwy łąki i obsypuje żywopłoty perłami i diamentami. Głęboko w wodzie, wysoko w powietrzu, w lasach i na pastwiskach, we wnętrznościach ziemi, to właśnie jest użytkiem i warunkiem wszystkich rzeczy” (*J*, 1, 125). Miłość, o której mówimy, jest „warunkiem” istnienia, **nie ma bowiem ściśle osobowego charakteru, lecz stwarza podstawę nieodzowną dla funkcjonowania osoby.**

Thoreau stoi przed trudnym zadaniem. Ma mówić o intensywnej więzi, wiedząc, że najodpowiedniejsze i najwłaściwsze słowo na jej określenie zostało jakby „zużyte” wskutek powierzchownego traktowania. Nie może uniknąć słowa „miłość”, ale będzie się nim posługiwał tak, by wykazać całą jego złożoność, byśmy mogli odzyskać powagę tego pojęcia. „Nie będziemy tolerować żadnego trywialnego Kupidyna jako pośrednika między nami, który uczyniłby z nas wzajem dla siebie nie więcej jak igraszki (*playthings*); wolimy raczej żywić nieprzejeđną nienawiść (*irreconcilable hatred*)” (*J*, 1, 129). Rzetelność analizy wymaga od nas wyjścia poza powszechnie przyjęte sposoby rozumienia. Tak jak wspólnota jest w istocie „różnotą”, nieustannie bowiem konstruuje i dekonstruuje się wokół napięcia, jakim jest różnica, tak i miłość nie może być pojmowana jako zgodność z regułami gry (*plaything*), lecz jako powaga różnicy i kryzysu sporu, który nie podlega finalnemu rozwiązaniu. **Miłość nie jest jednością, lecz raną, której brzegi nie spotykają się w bliźnie.**

Człowiek pozostający w tego rodzaju relacji „miłości” z miejscem, zatem człowiek, który istnieje i spełnia się jako człowiek, albowiem wypełnia „warunek” istnienia, jakim jest „miłość”, splątany jest we fragmencie *Dziennika* z wiatrem i wodą. To istotne partnerstwo, ponieważ wiatr nie tylko marszczy wodę, jak pisze filozof, ale — jeśli pójść dalej tropem „miłosnej” relacji — wchodzi w samo ciemne serce związku. Najpierw jest „Duch Boży”, który w drugim wersecie I Księgi Mojżeszowej „unosił się nad wodami”, a potem ten, który wpatrzył się w swoje odbicie w wodzie, Narcyz, i którego miłosna fascynacja przywiodła do zguby. Człowiek zaplątany w naturę utrzymuje się przy życiu, bowiem niczym Bóg unosi się nad nią, jakby nie tylko natura trzymała się „w rezerwie”, ale także człowiek zabiegał o to, o konieczny dystans między nim a światem natury. Unia i zjednoczenie, utrata rezerwy, zredukowanie różnicy prowadzą, jak w przypadku Narcyza, do zanegowania życia. Póty dystansu, póki trwa człowiek; „miłość” jest dramatycznym wysiłkiem trzymania się na odległość.

Stąd filozofia „czystości” (*chastity*). „Co za pożytek z tego, że ktoś jest chrześcijaninem, jeśli nie zachowuje większej czystości aniżeli poganin, jeśli więcej niż on sobie nie odmawia, jeśli nie jest bardziej religijny?” (*W*, 235). Robert Milder odczytuje tego rodzaju wyznanie jako wyraz „heteroseksualnego zażenowania”²⁵⁵, ale rzecz wydaje się głębsza. „Czystość” — to tyleż *chastity*, co *purity*, wstrzymanie, o którym mowa, odnosi się do intymnych związków dwojga ludzi, ale — co ważniejsze — przypomina o odległości, dystansie jako żywiole ludzkiego porozumienia. Wstrzymanie jako odnowienie dystansu musi zatem wiązać się z aktem „odmowy” (*deny yourself*) pojętej jednak nie tylko jako „odmawianie sobie” przyjemności wynikających z nadmiernie bliskich relacji, ale przede wszystkim jako odmawianie sobie „siebie”. Właściwa relacja między mną a Drugim wymaga dystansu, lecz najpierw muszę nabrać dystansu do „samego siebie”, pozbawić się zadufania wynikającego z przeświadczenia o zakończonym procesie konstituowania siebie.

Powraca Narcyz. Tym razem nie jako ktoś zakochany we własnym wizerunku, lecz ktoś, dla kogo inni ludzie stanowią niezbędne zwierciadło, służące potwierdzeniu ich istnienia. Ci, którzy mówią, jak czyni to Perry

²⁵⁵ R. Milder: *Reimagining Thoreau...*, s. 136.


Miller²⁵⁶, o egotyzmie Thoreau, mają rację jedynie o tyle, o ile wyłączymy z naszych rozważań te fragmenty pism filozofa, które dotyczą przyjaźni. W zapisach z 1855 roku odnajdziemy wyznanie, którego dramatyzm graniczy z patosem: „A jeśli czujemy tęsknotę, na którą nie odpowiada żadne serce? Chodzę sam. Przepelnione jest me serce [...]. Pukam do drzwi ziemi, szukając przyjaciela. Oczekuję go za każdym zakrętem, lecz nikt nie nadchodzi” (*J*, 7, 416). Gdy nikt nie nadchodzi, nie znajduję „lustra” oka Drugiego, w którym potwierdziłoby się moje istnienie. Narcyzm Thoreau jest więc prymarnym narcyzmem²⁵⁷ potwierdzania siebie w innym; nie eliminuje Drugiego, przeciwnie – potwierdza jego istnienie, albowiem to Drugi jest, zanim mogę pojawić się ja. W tym sensie, gdy pisze w *Walden*, że przygląda się ludziom tak samo jak wiewiórkom, Thoreau wygłasza pochwałę człowieka, a dokładniej: pochwałę Drugiego jako „starszego” ode mnie.

„Czystość” da się zrozumieć nie tylko jako akt „powstrzymania”. Gdy zdobędziemy się na całą powagę pozwalającą na odpowiedzialne roztrząsanie tej cnoty, okaże się, że jest ona sięganiem poza wszelkie punkty docelowe. „Czystość” to niezgoda na miejsce przeznaczenia; jest odmową wszelkiego zaspokożenia i nasycenia. Nawet „dzikość” nie gwarantuje nam „stanu spoczynku”. Rozdział poświęcony *Szczytnym zasadom* zaczyna się pamiętną okrutną fantazją na temat pierwotnej „czystości” – filozof wbija zęby w ciało schwytanego zwierzęcia. Ale w tym samym rozdziale, nieco dalej, odnajdziemy długie fragmenty będące refutacją tegoż marzenia o jedności ze stanem natury. „W moich oczach pożywienie zwierzęce ma na dobrą sprawę podstawową wadę – nieczystość (*unclean-ness*)” – to, co odrzucając „zanieczyszczenia” cywilizacji, jawiło się przez chwilę jako „czystość” odzyskana, naturalna, teraz jest tylko kolejnym złudzeniem i przeszkodą: „[...] nie mam wątpliwości, że przeznaczeniem gatunku ludzkiego [...] jest [...] skończyć z jedzeniem zwierząt” (*W*, 231).


²⁵⁶ *Consciousness in Concord: Thoreau's Hitherto 'Lost Journal' 1840–1841...*, s. 101. Patrz także książka Joyce Warren: *The American Narcissus. Individualism and Women in Nineteenth-Century American Fiction*. New Brunswick and London: Rutgers University Press, 1989.

²⁵⁷ O takim narcyzmie pisze Bernard Stiegler w *Aimer, s'aimer, nous aimer...*, s. 13–20.

A cały czas towarzyszy nam przeświadczenie, że owa „czystość” pozostaje jedynie w sferze postulatów, że człowiek jest o tyle „czysty”, o ile do czystości dążąc, nie uznaje się za czystego. „Gdybym znał tak mądrego człowieka – pisze Thoreau i należy z całą mocą zaakcentować warunkowy tryb tego zdania – że mógłby nauczyć mnie czystości, niezwłocznie udałbym się na jego poszukiwanie” (W, 234). Z tej perspektywy oczywista staje się niezgoda na społeczne modele „czystości”, uderzająco wyraźnie dostrzegalne w sposobie wychowania młodych kobiet. W 1851 roku filozof pisze o tym, że towarzystwo młodych niewiast jest najbardziej nieużyteczne z wszystkich możliwych, w ich zachowaniu bowiem brak jest stosownej egzystencjalnej powagi: „[...] są tak powierzchowne i płache, iż nawet nie wiadomo do końca, czy w istocie istnieją. Wolę rozmawiać z kimś solidniejszym bardziej, w każdym sensie tego wyrażenia, *osadzonym w życiu* (*settled for life*)” (J, 3, 116). Czystość to cnota egzystencjalnej powagi.



Wymazanie różnicy i dążenie do jedności są zagrożeniem wspólnoty, która żywi się różnicą i odległością. „Narcyza niszczy odkrycie, iż jest tożsamy ze swym odbiciem w wodzie; i my zostaniemy zniszczeni, gdy przyjmiemy, że jesteśmy Narcyzem, nasza tożsamość bowiem złożona jest z wielu postaci, Ja to Inny [...]”²⁵⁸. Tyle Norman O. Brown; my dodajmy: jeśli warunkiem wszelkiej rzeczy jest „miłość”, czyli głębokie przywiązanie do trwania nie jednostkowo, lecz pośród innych rzeczy, krytyka ślepoty, od której rozpoczęliśmy, oznacza, że tak długo nie będziemy w stanie „zobaczyć” świata, jak długo nie zrozumiemy jego wspólnotowego charakteru. Do tego natomiast potrzebny jest pewien „narcyzm”, który umożliwia jednostce przejrzenie się najpierw w siebie, a potem w lustrze zbiorowości. Oznacza to, że nigdy nie jestem „pojedynczy”, że nigdy nie patrzę w pustkę, że zawsze jest „coś”, co odpowiada mojemu spojrzeniu. Tego rodzaju narcyzm Bernard Stiegler nazywa narcyzmem pierwotnym (*narcissisme primordial*)²⁵⁹. Nie mogę nie kochać tego stawu – pisze Thoreau. Gdyby nie kochał, zapadłby się w pustkę śmierci lub szaleństwa.




Wróćmy do rozumienia. Substituowanie „widzenia” „rozumieniem” oznacza, że nie ma już żadnego odbicia napotykanego moje spojrzenie.


²⁵⁸ N. O. Brown: *Apocalypse...*, s. 143.

²⁵⁹ B. Stiegler: *Aimer, s'aimer, nous aime...*, s. 14.

Jestem już tylko ja i moje „rozumienie”, najczęściej zresztą polegające na przypisaniu zjawisku jednego znaczenia. „Jakże zatem zniszczone i zakurzone muszą być światowe trakty [...]” (W, 331), powiada Thoreau, a kurz ten bierze się z powszechnego użycia dróg, o których mowa, dróg, którymi zwykle porusza się nasze „rozumienie”. Nie mówimy tu wszakże o rozumieniu w znaczeniu hermeneutycznym, wprost przeciwnie — Thoreau zarzuca „rozumieniu” właśnie niedostatek hermeneutycznego bogactwa. Kultura, w której żyje filozof, jest kulturą „rozumienia” pojmowanego jako zgodna i powszechna akceptacja znaczenia, ubezwłasnowalniająca znaczeniowótwa wysiłki jednostki. Inaczej mówiąc: **„rozumienie” jest sposobem, w jaki wspólnota zapewnia sobie bezpieczeństwo, zagrożone tym, co niezrozumiałe.** „Rozumieć” — to przyjmować różnorodność świata wyłącznie na własnych warunkach i we własnym języku.



Tak o tym mówi filozof w końcowym fragmencie *Waldenu*: „Śmieszne wymagania stawiają Anglia i Ameryka — należy mówić takim językiem, aby one rozumiały” (W, 331). Z perspektywy czasu można docenić proroczy charakter tej diagnozy, lecz Thoreau nie chodzi o rosnący wpływ języka angielskiego, lecz o zanik różnorodności, o kulturę opartą na atrofii różnicy. Wspólnota rodzi się nie z danego z góry i zaprogramowanego systemu „rozumienia”, lecz przeciwnie — powstaje z nie(po)rozumienia, człowiek bowiem — jak każdy byt, przychodzi na świat, aby być niezrozumiałym. **To, co istnieje, jest na początku nie(po)rozumieniem.** „Wszak ani ludzie, ani muchomory nie rodzą się z tą umiejętnością [aby rozumieć — T.S.]” — czytamy dalej. Wspólnota jest więc powoli narastająca i niekończącą się płataniną dróg zmierzających w stronę (po)rozumienia, w której nie(po)rozumienie (wspólnota jest napięciem sprzeciwu, Heraklitejskiego *polemos*) odgrywa zasadniczą rolę. Niczym u Joyce’a, *the continually more or less intermisunderstanding minds of the anticollaborators* [...] ²⁶⁰.



Istnienie okazuje się nie do końca skutecznym dobijaniem się do rozumienia, a podstawowa i prastara, najszerzej pojmowana wspólnota bycia polega na radykalnej rozbieżności form i sposobów porozumiewania się. Thoreau chce nam podsunąć myśl, że poważnie traktująca siebie społeczność ludzka nie może ograniczyć form swego istnienia do tego, co ludzkie, lecz musi odnieść się do wspólnoty ludzkiego i nie-ludzkiego, inaczej


²⁶⁰ J. J o y c e: *Finnegans Wake*. London: Penguin Books, 1976, s. 118.

łatwo ulegnie pokusie przeświadczenia, że istnieje jeden sposób rozumienia rzeczywistości. Nie-ludzkie koryguje niebezpieczne tendencje ludzkiej wspólnoty, której dotkliwa ślepotą polega na tym, że w tym, co najbardziej niebezpieczne („jeden porządek porozumienia”), upatruje gwarancji bezpieczeństwa. „Jak gdyby Natura potrafiła zapewnić tylko jeden porządek porozumienia, jak gdyby nie mogła utrzymać zarówno ptaków, jak i czworonogów, istot fruwających i pełzających, jakby »sza!« i »kto« – zrozumiałe dla wołu – były wyrazami najpoprawniejszej angielszczyzny. Jak gdyby bezpieczeństwo zapewniała sama głupota” (W, 331).


Przejrzyjmy strony *Dziennika*. Thoreau słucha ptaków: „Ptak indygo i jego samiczka; ciemne gardło i jasne podbrzusze, i biała plamka na skrzydłach, dotychczas nieopisana; ochrypla nuta i szybkie pierwsze dwie lub trzy sylaby – *twe twe twee*, przytrzymanie na ostatniej, lub *twe twe twee-e*, lub coś nagle niby *r, tre, etc.*” (J, 5, 120); „[...] słyszę gdzieś w niebie *chuck, chuck* kosa, którego nie mogę dostrzec” (J, 5, 25); „[...] dzięcioł – *a-week a-week, etc.*” (J, 7, 161); „[...] vireo: *ss’t* (z pogwizdem) *wa-say tshippewee-wée-was-say*” (J, 7, 398); pe-pe: „[...] *till-till-till* lub *pe-pe-pe...* i znów *till-till-till*” (J, 7, 408); nuthatch: „[...] szybkie *whar whar, whar whar, whar whar*” (J, 7, 266); fish hawk: „[...] *phe phe, phe phe, phe phe, phe phe* – ostry gwizdzący ton” (J, 10, 384); *F. hyemalis*: „*chill-lill*” (J, 10, 308); wood duck: „[...] ostre trzeszczące *ar-r-week, ar-r-week, ar-r-week*” (J, 11, 197); czapla błękitna: „[...] *cra-a-ack, cr-r-r-a-k*” (J, 11, 135). Jest nawet wiewiórka: „[...] *see there, see there*” (J, 10, 65). Świat mówi. Czyni to jednak w „idiotyczny i maniacki sposób” (W, 143), co stawia ową mowę poza zasięgiem praktyki zdrowego rozsądku. Nie traćmy z pamięci przymiotnika *idiotic*; jest ważniejszy, niż się wydaje.

W *Waldenie* znajdziemy osobny rozdział poświęcony dźwiękom, w którym szczególne miejsce znalazło się dla sów i puchaczy. Najpierw jest muzykalność tonów: *u-lu-lu, Oh-o-o-o-o that I never had been bo-r-r-r-n!*, *Hoo hoo hoo, hoorer hoo* (W, 142–143); szybko jednak zauważamy, że owa skomplikowana notacja ma za zadanie odciągać nas coraz dalej od żywiołu ludzkiej mowy i ludzkiego świata. Od „Ouuuu, obym się nigdy nie urodziłaaaa” kilka zdań ledwie dzieli nas od zupełnie innego wybrzmienia tych głosów: „[...] choć łkania ich są ludzkie, wkraczają w ciemną dolinę, tym straszniejszą, że rozlega się w niej jakby melodyjne bulgotanie”, i próba oddania ich w ludzkim języku oznacza pogrążenie się w żywiole

pierwotnego chaosu pozbawionego artykulacji: „[...] usiłując je naśladować, zaczynam od liter »gl« – wyrażające [bulgotanie – T.S.] stan umysłu, który osiągnął stadium galaretowato-spleśniałe”. **Język wspólnoty, jeżeli ma być językiem (po)rozumienia, a nie gotowych, gładkich formuł, musi być zdolny do rozpoznania tego, co nieartykułowane, co stanowi dla ludzkiej mowy sferę Innego.**



Filozof niestrudzenie spogląda na drzewa i liście, szkicuje ślady ptasich łapek pozostawione na mokrym piasku. Współcześni cenili go jako botanika i zoologa, lecz nie tylko o biologiczne obserwacje tu chodzi, lecz o **ujęcie**, czyli o desperacką próbę życia i jednoczesnego przedstawiania życia. Dramat człowieka polega na tym, zdaje się mówić filozof, że albo mówimy, iż nasze istnienie jest jak poezja (lecz wówczas najprawdopodobniej jest ono od poezji najdalsze), albo istotnie jest ono poezją (lecz wtedy nie da się przełożyć na żadną poezję). „Moje życie jest jak wiersz, który napisałbym, / Lecz nie mogłem żyć i pisać jednocześnie” (CEP, 552). Dlatego trzeba słuchać ptaka; Thoreau próbuje zapisać jego tryl, gdyż wobec niemocy słowa, wobec dychotomii życia i pisania – pozostaje śpiew ptaka jako mowa pośrednia, nieartykułowany dyskurs, którym człowiek próbuje ująć swoje życie. Nie dajmy się zwieść, **rzecz nie w zapisie ptasich pieśni; to zapis ludzkiego istnienia, złapanego na gorącym uczynku życia.** Nieartykułowane (a więc nie-ludzkie), a jednak zapisane (a więc ludzkie, arcy-ludzkie).




Nie ma w tekstach Thoreau romantycznego zachwyty nad śpiewem ptaków; ich głosy zadziwiają „idiotycznym i maniackim sposobem” powtarzania tych samych dźwięków. Są upiorami nawiedzającymi artykułowaną ludzką mowę, nie-językiem języka, nie-wiedzą wiedzy. Thoreau kontynuuje: „Przypominało to wycie upiórów, ludzi niedorozwiniętych i obłąkanych” (W, 143). Skupienie, z jakim filozof obserwuje ptaki, ryby i drzewa, po części tylko da się wytłumaczyć botanicznymi i zoologicznymi fascynacjami. Chociaż Thoreau doczekał się już za życia uznania środowisk przyrodników, podszewka jego ornitologii i dendrologii jest mroczna: ptaki i drzewa stanowią pogranicze, swoistą lingwistyczno-filozoficzną odmianę amerykańskiego *wilderness*; na granicy człowieczego Thoreau chce usłyszeć/zobaczyć to, co *inne*, co *nie-ludzkie*. Niczym bohater gotyckiej opowieści, nasłuchuje widma nawiedzającego jasno oświetlone domostwa racjonalnego, artykułowanego dyskursu.


„To, co wraca, by straszyć, jest »niewypowiedzianym« i »niewypowiadalnym«. Cisza, wyrwa, jakaś tajemnica w czyjeś wypowiedzi, w której »mówi« ktoś inny, na sposób brzuchomówcy umieszczając swój głos w słowach i czynach mówiącego podmiotu»²⁶¹. **Językoznawstwo Thoreau polega na tym, by dźwięki nie-ludzkiego świata odnaleźć we wnętrzu ludzkiego słowa.** Wspólnota społeczna, niezdolna do tego rodzaju operacji, będzie wykazywała naturalną skłonność do sprowadzania mowy do jedynie „gadaniny”. Thoreau wybiera się do miasteczka, „aby posłuchać plotek, które się tam rodziły i krążyły albo z ust do ust, albo z gazety do gazety” (W, 185). Ratunkiem dla języka jest czuwanie, pozwalające na nieustanne odtwarzanie dystansu między człowiekiem a mową, na silne poczucie podwójnej różnicy, podwójnego braku utożsamienia: między mną a moimi słowami oraz między mną a grupą, z którą dzielę język. Ja i słowo spotykamy się tylko (prze)(u)lotnie; ja i oni stykamy się tylko peryferyjnie. Gdy jest inaczej, mamy do czynienia z politycznie motywowaną gadaniną oraz ubezwłasnowolnieniem jednostki przez instytucje społeczne.

Gdy zachowam ten podwójny dystans, to, co ludzkie, nie wyrządzi mi szkody, wręcz przeciwnie – może być źródłem przyjemności, lecz stanie się tak dlatego, że słowo odnajdzie w sobie siłę tego, co nie-ludzkie: „Połykane w dawkach homeopatycznych, odświeżały mnie [plotki – T.S.] niczym szelest liści” (W, 185). Społeczna myśl Thoreau jest rodzajem psychoanalitycznej medytacji: krytyka powszechnie uznanych praktyk zachowania społecznego („miasteczko zaganianych ludzi, którzy – w moim pojęciu – wyglądali niezwykle osobliwie, niby psy na prerii, warujące przy swoich norach” – W, 185) ma doprowadzić do powrotu tego, co zostało odrzucone i stłumione, a co filozof nazywa najogólniej „pierwotną naturą” (*vast and undeveloped nature*). Odgłos ptaków „przywodzi na myśl bezmiar pierwotnej natury, do której ludzie się nie przyznają”. Ostatni czasownik oryginału to *recognize*: przyzwyczajenie do „rozumienia” rzeczywistości za pomocą dobrze ustalonych formuł uniemożliwia „rozpoznanie” tego, co istotne, a co wymaga złamania płynności i oczywistości praktyk „rozumienia”.


²⁶¹ E. Rashkin: *Tools for a New Psychoanalytic Literary Criticism: The Work of Abraham and Torok*. „Diacritics” 1988, no. 18, s. 40. Cytuję za pracą Z. Kolbuszewska: *The Poetics of Chronotope in the Novels of Thomas Pynchon*. Lublin: The Learned Society of the Catholic University of Lublin, 2000, s. 165.



Dlatego nie dziwi, że odkrycie „pierwotnej natury” jest także odkryciem pewnej drogi myślenia. Jak czytamy dalej w tym samym fragmencie: „Są to symbole całkowitego mroku i nieprzyjemnych myśli, które nawiedzają każdego”. „Mrok” (*twilight*) jest odwrotem od oświeceniowej metaforyki, ale nie jest porzuceniem myślenia. Przeciwnie – odsłania inną myśl, odmienną od tej, która ma prowadzić do jasnego zrozumienia rzeczywistości; myślenie stanowiące odwrót od myśli przynoszącej satysfakcję z rozwiązania zagadki. Teraz myślenie nie jest sztuką znajdowania najprostszej drogi, która prowadzi do zadowalającej konkluzji; myśl nie jest już operacyjną procedurą, podlegającą klasyfikacjom i uporządkowaniu. Oryginał operuje prowokującym sformułowaniem: to, co przekład polski oddaje jako „nieprzyjemne myśli”, to w istocie myśli pozbawione gratyfikacji racjonalnego spełnienia, myśli, którym odmówiono łaski dotarcia do satysfakcjonującego przeznaczenia – *unsatisfied thoughts*. Nazwijmy je zatem **myślami niespełnionymi**. Pamiętając nasze poprzednie uwagi, moglibyśmy je także nazwać myślami „czystymi”.




Niespełnienie to stanowi rodzaj braku zadośćuczynienia (*satisfactio* = „dawać zadośćuczynienie”), jakby myśl w tym przypadku zdawała sobie sprawę, że nie może zadowolić ani świata, ani myślącego podmiotu. Na swój sposób jest to więc myślenie „niesłuszne” i „niewystarczające” (*satis esse*), myślenie, którego nigdy dość (*satis*), nigdy wystarczająco (*satis*), aby pomyśleć świat. Nie oznacza to prostej konkluzji, że świat jest potężniejszy od mojej myśli; nie chodzi tu o nieprzystawalność myślenia i rzeczywistości, lecz o aporię wewnątrz samego myślenia. Jego siła polega wszak na odsłanianiu własnej słabości, nieukończoności, niewystarczającego potencjału. Myśl musi nieustannie odsłaniać i przeżywać tę słabość „niespełnienia” – po to, by zdołała zachować autentyczność i nie stoczyć się do roli wygodnej, zapamiętanej „formuły”. **Myśl chroniąca swe niespełnienie jest jedynym sposobem ustrzeżenia się przed działaniem wszechpotężnej siły społecznej grawitacji, jaką jest przyzwyczajenie.**




Thoreau niestrudzenie przestrzega: „Wszystko czynimy wedle mody, tak jak plemię Płaskogłowych zgodnie z obyczajem spłaszczają czaszki swych dzieci. Pośród wielkich mąk dopasowujemy się na niezliczone sposoby do naszego czasu” (*J*, 12, 352). Dopasowujemy nie tylko „się”, ale przede

wszystkim „siebie” (*we conform ourselves*), a dzieje się tak dlatego, że nasze myślenie przestało przeżywać drażącą je od środka różnicę; myśl zyskuje tożsamość, określając cel swego myślenia. Uważamy myślenie za właściwie przeprowadzone wtedy, gdy osiąga ono swój cel i w nim dokonuje swego spełnienia. Tymczasem, mówi Thoreau, jest odwrotnie – produktywność myślenia jest wprost proporcjonalna nie do regularności i przewidywalnego ładu jego marszruty, lecz do jego meandryczności, zdolności do dokonywania nieobliczalnych i nieprzewidywalnych zwrotów. Myślenie jest „ekstra-waganckie” – „krąży”, „błąka się, odstępując od tematu” (*vagor*), jest „niedokładne”, „zmienne”, „zbląkane” (*vagor*). Zawsze na zewnątrz (*extra*), **niegdzie w domu, niegdzie u siebie**.



Dla świetnego piechura, jakim był Thoreau, zagubienie się stanowiło warunek odnalezienia właściwego kierunku, gdyż zmuszało do zastanowienia się nad dotychczas przemierzoną drogą: „Zabłądzić w lesie to zdumiewające, pamiętne i wartościowe przeżycie” (W, 188). Wartość tego doświadczenia polega na zatraceniu pewności kierunku marszu, jak to się dzieje podczas śnieżnej zawiei: „Wprawdzie przemierzało się ją [drogę do miasta – T.S.] tysiąc razy, lecz teraz robi wrażenie w ogóle nieznaney, niby obca droga na Syberii”. I konkluzja: „Dopiero gdy zabłądzimy, czyli innymi słowy, zgubiwszy drogę, zgubimy się na tym świecie, zaczynamy naprawdę odnajdywać siebie i zdawać sobie sprawę z naszego położenia (*realize where we are*) i nieskończonej liczby naszych związków” (W, 189). Sytuacja myśli „ekstra-waganckiej” przypomina sytuację Antygony, która idąc na śmierć, przedstawia się jako ta, która ma wszystkie drogi przed sobą (*pantoporos*), a jednocześnie żadna z nich nie jest jej dostępna na przyjętych normalnie zasadach (*aporos*).



Myśl niespełniona, myśl „ekstra-wagancka” jest więc początkiem odnajdywania siebie, lecz początek ów pozbawiony jest zarówno wyraźnej lokalizacji, jak i miejsca przeznaczenia. „Zdajemy sobie sprawę z naszego położenia” – mówi filozof, lecz przecież istota naszego położenia w sytuacji ogólnej dezorientacji sprowadza się do tego, że nie wiemy, gdzie się znajdujemy. Jesteśmy „położeni”, lecz owo położenie jest zaprzeczeniem powszechnie przyjętego znaczenia tego słowa, łączącego się z dokładnością opisu, danych kartograficznych itp. Teraz wiem, gdzie jestem, kiedy nie wiem, gdzie się znajduję. Mogę ruszyć w każdą ze stron, nie znam bowiem swego położenia ani punktu dojścia, ale wyprowadzam z tego wnio-

sek nie taki, że jestem zwolniony z wszelkich więzów, lecz przeciwnie – że liczba moich związków jest „nieskończona” (*infinite extent of our relations*). *Aporos/pantoporos*: „odwiązany” od wszelkiej domowości, gdziekolwiek bym poszedł, znajdę kogoś/coś, z kim/czym jestem związany (to jakby echo romantycznych teorii korespondencji), a świat jest nieskończenie gościnny.



Na pytanie o drogę, Thoreau odpowie tak, jak Zaratustra w pieśni *O duchu ciężkości*: „Taka oto jest **moja** droga; gdzie jest wasza? – tak odpowiedziałem tym, którzy pytali mnie »o drogę«. Jednej drogi bowiem – nie ma!”²⁶². Podobnie jak Nietzsche wiąże swoje myśli z określonym miejscem na trasie swej wędrówki („Owego dnia wędrowałem lasami nad jeziorem Silvaplana; zatrzymałem się przy ogromnym, piramidalnym, spiętrzoną bloku skalnym niedaleko Surlei. I tam przyszła mi do głowy ta idea”²⁶³), Thoreau będzie wytrwale śledził zależność między myśleniem i scenerią marszu. W filozofii autora *Waldenu* chodzi bowiem, jak w tekstach Nietzschego, o **ciałozstąpienie myślenia, to zaś może dokonać się tylko przez „wy-wędrowanie”** (*migrate*) z tego, co domowe. Myśl niepełniona i „ekstra-wagancka” jest myśleniem migracyjnym, wy-miejscowionym, myśleniem wedle zasad „nowej prostoty” (*new austerity*): „Jakże zmienić swoje położenie i naprawdę dalej wywędrować? Pomyślał, że najwłaściwiej byłoby narzucić sobie jakiś nowy rodzaj prostoty, aby umysł zstąpił do ciała i odkupił je [...]” (W, 236).



Między stopą a ziemią powstaje napięcie, rodzaj *polemos* będącego początkiem myśli. „Bardzo lubię porzucić uprawne pola, gdzie stąkam po naniesionej tam ziemi, po angielskiej trawie, i ruszyć w drogę po leśnych rozpadlinach porośniętych turzycą (*sedge*), chodzić po amerykańskiej murawie. W pierwszym przypadku moje myśli są ciężkie i ospałe, jak gdybym najadł się rzepy. W drugim – skubię ziemne orzeszki” (J, 12, 395). Przeciwwstawienie Ameryki i Europy nie jest tu najważniejsze, podobnie jak i relacje między dietą a rodzajem myślenia, chociaż do obydwóch tych kwestii wypadałoby jeszcze powrócić. Zasadniczą rzeczą dla myśli „ekstra-waganckiej” jest topografia. Gładka angielska trawa, właściwa myśleniu „formułą”, zostaje zastąpiona „leśnymi rozpadlinami” (*woodland*

²⁶² F. Nietzsche: *To rzekł Zaratustra...*, s. 190.

²⁶³ F. Nietzsche: *Ecce homo...*, s. 94.

hollows). Gdy w konkluzjach *Waldenu* Thoreau tak oto formułuje swój program: „Chciałbym móc się gdzieś wypowiedzieć bez ograniczeń” (W, 332), wówczas topograficznym odpowiednikiem tej chęci jest płatanina bezdrożnych, leśnych szlaków. *Pantoporos/aporos*.

Z tego punktu widzenia Concord nie było zwykłym punktem na mapie; stanowiło zetknięcie dwóch odrębnych ontologicznych żywiołów. Z jednej strony niewątpliwie należało do małych, typowych miast, z jakich wyrosła amerykańska kultura; z drugiej – jednym z najstarszych, które zbudowano wewnątrz łądu, a zatem pamięć tego, czym była przestrzeń, zanim powstały ludzkie budowle, na trwałe osadziła się w jego topografii. Odmienne niż miasta nadmorskie, Concord spoglądało w to, co całkowicie „nowe”, „nieznane”, lecz owa „nowość” była radykalnie „inna”, gdyż należała do sfery tego, co nie- i przed-ludzkie. Miasta, takie jak Gloucester czy Boston, obcowały z morzem, lecz przez nie łączyły się przede wszystkim ze „starym” kontynentem, szukały swej misji nie w relacji z nie-ludzkim, lecz ze starą, „ludzką” cywilizacją. Tymczasem „Concord jest najstarszym zbudowanym w głębi łądu miastem w Nowej Anglii, a może nawet w całych Stanach Zjednoczonych, i piechur jest tu szczególnie uprzywilejowany (*a walker is peculiarly favored here*)” (J, 2, 52).

Uprzywilejowanie to polega na tym, że – podobnie jak z czasem, który otwierał się przed nami w doświadczeniu przerwy, nieregularności, a-rytmii – przestrzeń nie jest tu jednorodna. Droga staje się bezdrożem, zamieszkałe rychło i nagle przechodzi w niezamieszkałe: „W mojej bezpośredniej bliskości znajdują się całe wielkie połacie bez jednego mieszkańca” (J, 2, 52). To, co jest „miastem” z jego domami, ulicami, sklepami, nagle kończy się i „bez ostrzeżenia”, „bez przygotowania” nas na zmianę staje się „rzeką, potem strumieniem, jeszcze dalej łąką, wreszcie lasem”. W tej przestrzeni dom, choć otoczony innymi domami, potrafi zerwać ciągłość i linearność owego sąsiedztwa. **Concord to miejsce, w którym dom daje się ująć miastu i ludzkim sposobom mieszkania, nie wyrzekając się swej mieszkalnej misji.** „Mogę z łatwością maszerować dziesięć, piętnaście, dwadzieścia, czy Bóg wie ile mil, poczynając od drzwi mego domu, nie napotykając żadnego innego domostwa, nie przekraczając drogi, chyba że w miejscach, gdzie czynią to lis lub norka” (J, 2, 52).

Zwodniczość życia jest szczególnie niebezpieczna, albowiem usiłuje zamaskować niedostateczną jakość, jeśli wręcz nie deficyt bycia-razem pozorów życia tłumnego, tłumnością gromadzenia się ludzi w wąskich kanałach ulic. Wędrowiec jest tym, który z jednej strony musi, godząc się na ten stan rzeczy, przystać na uczestniczenie w owym gromadzeniu się, lecz z drugiej – sam fakt, że jest „wędrowcem”, przechodniem, człowiekiem bez ziemi, czyni z niego siłę, która może rozpocząć krytyczną refleksję nad wspólnotą oraz zasugerować inny jej kształt. „Domy stawiano w taki sposób, ażeby czerpać z ludzkości jak najwięcej korzyści. Ciągnięły się bowiem szeregami zbudowanymi naprzeciwko siebie po to, aby każdy wędrowiec musiał przejść między dwoma rzędami surowych i krytycznych par oczu mężczyzn, kobiet i dzieci, którzy mogli sobie używać na nim do woli” (W, 186). W tej „błyszczącej” rzeczywistości, którą Nietzsche oddaje we władanie „kramarzy”, ludzie „czyhają na siebie – a nazywają to »dobrym sąsiedztwem« (*gute Nachbarschaft*)”²⁶⁴.

Concord fascynuje Thoreau, gdyż jest miejscem samo-ujmującym się: jego okolica pozwala skorygować zapędy i ambicje ludzkiej cywilizacji. Piesze wędrówki filozofa są obliczone na to, aby umieścić we właściwej, przesuniętej odpowiednio perspektywie to-co-ludzkie. Nie chodzi o estetyczne piękno widoków, lub inaczej – piękno widoków bierze się z umniejszenia, minimalizacji elementu ludzkiego, sprowadzonego literalnie do skali zwierzęcej. W tym samym zapisie dziennikowym czytamy: „Jakaż samotność! Ze szczytów setek wzgórz dostrzegam jedynie z daleka cywilizację i domostwa człowieka. Ci rolnicy i ich dzieła prawie nie różnią się od wytworów świstaków” (J, 2, 52). Filozofia chodzenia, którą praktykuje Thoreau, opiera się na wzmocnieniu roli jednostki, wyzwoleniu jej z kolein narzuconych przez powszechność, zmianie pojęcia sąsiedztwa, które teraz nie oznacza już przyległości i przestrzennej ciągłości; przeciwnie – wiąże się z radykalnym tejże ciągłości przerywaniem. Do sąsiedztwa z ludzkim musimy dojść (jak najdosłowniej), patrząc na nie z perspektywy nie-ludzkiego.

Dlatego Thoreau może wymieniać: „Człowiek i jego sprawy: Kościół i Państwo, i szkoła, handel, wymiana i rolnictwo; Polityka – tak dzisiaj bowiem nazywają to wszystko – cieszę mnie, że tak niewiele miejsca zaj-

²⁶⁴ F. Nietzsche: *To rzekł Zaratustra...*, s. 204.

mują one w pejzażu. To tylko wąski skrawek pola. I jeszcze węższa droga prowadzi do niego" (J, 2, 53). Piechur jest tym, który doświadcza samotności (*What solitude!*) i którego szlak prowadzi bezdrożami, krzyżując się jedynie z tropami zwierzyny. Nasuwa się pytanie o szanse wspólnoty. Piśze Robert Milder: „Nieposiadający niczego, bez stałego zajęcia i zdeterminowany, aby żyć tak długo, jak to możliwe, niezależnie i niewciągniętym w sprawy świata, Thoreau stanowi osobne, jednoosobowe stronnictwo, odrzucające wszelkie oferty świata, jeśli tylko zagrażać mogą integralności jego życia”²⁶⁵. A jednak marsze Thoreau mają w konsekwencji doprowadzić go, jak Nietzschego, do koncepcji nowej wspólnoty, chociaż pierwszy ruch jest paradoksalny: zarzucając światu tendencję do rozdrabniania (płoty, własność), filozof rusza w samotną podróż.

Podróż ta jest nieustannym potwierdzaniem różnicy: między sobą a innymi („Rozmowa z towarzyszem, który stał po przeciwnej stronie stawu, była dla mnie niezwykłym luksusem” — W, 158), między tym, co wypełnia, a co powinno wypełniać ludzki czas („Jestem przekonany, że ludzie nie trudnią się tym, czym powinni, że nie jest to właściwa droga spędzania dnia” — J, 2, 471), między prawami a sposobem poruszania się w rzeczywistości („[...] prawie obce mi było poczucie przyzwoitości i nigdy się nie wahałem, czy skorzystać z dziury w płocie” — W, 187). Podróż, o której myśli i którą nieustannie praktykuje Thoreau, jest czerpaniem energii z nieciągłości przestrzeni i czasu. „Wzmacniając różnicę, Thoreau zabiega o coś innego niż to, abyśmy podzielili jego zdanie. Nie chodzi mu o zwykłe tolerowanie różnicy, lecz o zachęcanie do jej tworzenia”²⁶⁶. Jeśli rację ma Charles Taylor, twierdząc, że strategia oporu polega nie na elitarności zajmowanego stanowiska, lecz na działaniu na rzecz demokratycznego uczestnictwa²⁶⁷, podróż Thoreau może być krokiem w tym kierunku.

²⁶⁵ R. Milder: *Reimagining Thoreau...*, s. 65.

²⁶⁶ M. Fisher: *Walden and the Politics of Contemporary Literary Theory*. In: R.F. Sayre: *New Essays on Walden*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 104.

²⁶⁷ Ch. Taylor: *Etyka autentyczności...*, s. 112.

Nie, nie znam samotności –
Odwiedzają mnie goście –
Nieprzeliczone zastępy –
Drwią sobie z drzwi zamkniętych –

Emily Dickinson: *** (przeł. L. Marjańska)

Można twierdzić, że filozof z Concord spogląda na samotność właściwą pieszej wędrowce jako na przygotowanie nowej zasady dla wspólnoty. Uwalniamy się od zgody na mechaniczną, bezrefleksyjną akceptację panujących reguł, a tym samym zyskujemy możliwość kształtowania z większą odpowiedzialnością losów swoich i innych. Do Thoreau możemy odnieść nadzwyczaj trafne spostrzeżenie Bronisława Baczki na temat Rousseau: „Jan Jakub nie tylko *był samotny*, ale uprawiał również *refleksje nad swą samotnością* [...]”²⁶⁸. Nie chodzi bowiem tylko o bycie samotnym, lecz o podjęcie pogłębionej refleksji nad tym, co oznacza bycie samotnym, a to otwiera nowe możliwości społecznej więzi. Skoro bowiem samotność pozwala „odgrodzić się od systemów” oraz skoro „w samotności człowiek zyskuje najpełniejszą wiedzę o sobie”, to trzeba zgodzić się z konkluzją Baczki, iż „właśnie w sytuacji samotnictwa, oderwania od ludzi i izolacji od nich nasila się szczególnie odpowiedzialność jednostki za innych, za człowieczeństwo”²⁶⁹.



Jest więc Thoreau-piechur w sytuacji Zaratustry: odchodzi z miasta, ale ponawia próby powrotu z posłannictwem do jego mieszkańców po to, aby stwierdzać ich niegotowość do przyjęcia jego nauki. Niestrudzone marsze wyprowadzające go poza Concord stwarzają różnicę, przestrzeń, która umożliwia korekty ludzkich spraw. Wszystko to wyznacza początek nowej wiedzy na temat tego, czym ma być wspólnota oparta nie na fundamencie ideologii, lecz na rozpoznaniu własnych możliwości jednostki. Taki jest zaczyn wiedzy Zaratustry – droga do wspólnoty to droga do wiecznie niegotowego, marsz w stronę wciąż dekonstruującego się „ja”: „Zaprawdę, nauczyłem się czekania od podstaw – ale tylko czekania na siebie. Nade wszystko zaś nauczyłem się stać, chodzić, biegać, skakać, wspinać i tańczyć”²⁷⁰. Istnieje *iunctim* między filozofią i praktyką chodzenia z jednej strony a metafizyką ontologicznego zaplecza z drugiej. Skrzyżowaniem tym jest „dzikość”, będąca dla Thoreau pewną wersją *unheim-*

²⁶⁸ B. B a c z k o: *Rousseau: samotność i wspólnota...*, s. 278.

²⁶⁹ Ibidem, s. 279.

²⁷⁰ F. N i e t z s c h e: *To rzekł Zaratustra...*, s. 190.

lich: „Trzeba człowieka niecywilizowanego (*savage*) lub dzikiego smaku (*wild taste*), by docenić dzikie owoce (*wild fruit*)” (CEP, 461).

„Dzikość” i „chodzenie” zbiegały się w jedno, gdyż i jedno, i drugie, o ile traktować je poważnie, a nie jedynie jako turystyczną namiastkę natury (pierwsze) lub ściśle odmierzone marszruty interesu ekonomicznego i społecznego obyczaju (drugie), są „ekstra-waganckie”, a zatem stanowią żywioł myślenia. W eseju poświęconym *Dzikim jabłkom* (*Wild Apples*) Thoreau – zupełnie jak Nietzsche – zgłosi *votum separatum* wobec myślenia „domowego”. Nie jakoby było ono bez-myślne, lecz dlatego, że pozostaje w dużej mierze niewspółnotowe. „Jest więc jeden rodzaj myśli dla pól, a inny dla domu. Chciałbym, aby moje myśli, niczym dzikie jabłka, stanowiły pożywienie dla piechurów, ale nie ręczę, że okażą się strawne, gdy będzie się spożywać w domu” (CEP, 461). **Wspólnota jest wyraźnie zapisana w tym zdaniu jako wspólnota nie tyle gromadzenia się wokół stołu, ile dzielenia się podczas wędrowania.** Dzielenie to jest podwójne: najpierw chodzi o bycie podejmowanym przez świat (drzewa częstują nas jabłkami), potem o „łamanie się” myślą z innymi, którzy wszelako mogą w tym uczestniczyć jedynie jako współwędrownicy.

Myśl jest „wędrowna”, „ekstra-wagancka”, jako że powstaje „z marszu”. Jest zatem „nieprzygotowana”, ale „zdarza się”, a nawet „przydarza” nam oraz znajduje się w obiegu, jest w otwartej przestrzeni, która odgrywa dla niej rolę agory. Nietzsche, przestrzegłszy nas, by „nie dawać wiary żadnej myśli, która nie zrodziła się na wolnym powietrzu (*im Freien*) i podczas swobodnego ruchu”²⁷¹, tak zrekonstruuje powstanie rozdziału *O starych i nowych tablicach z Zaratustry*: „[...] powstał w trakcie najbardziej uciążliwej wędrówki, której trasa wiodła od stacji kolejowej do cudownej mauretańskiej warowni Eza – mięśnie najbardziej sprawne miałem zawsze w czasach, gdy najobficiej płynęła twórcza siła”²⁷². Topografia owego *im Freien* jest podobna do tej, którą wyznaczył na brzegu stawu Walden Thoreau dla swych przemyśleń: przestrzeń mediacji między dzikim i cywilizowanym, miastem i naturą, głuszą leśną i uprawnym polem. Podobna także przestroga: „Rozgrzewaj ciało zdrowym ruchem fizycznym, nie zaś kuleniem się przy piecu” (CEP, 330).

²⁷¹ F. Nietzsche: *Ecce homo...*, s. 50.

²⁷² Ibidem, s. 99.


Ruch jest spotykaniem „innego”, a tym samym, jak pisze Barbara Skarga w komentarzu do Plotyna, „jest to ruch, którego istota polega na dążeniu bytu do doskonalenia się, do tego, by zrodziło się lepsze, inne”. Słowo „inne” jest szczególnie interesujące: „Umysł bowiem i jego świat są doskonałe i w tożsamości pełnej. Otóż w świecie duszy i wyłoniłym z niej świecie zmysłowym tożsamości brak. W nich, jak Plotyn mówi, ciągle napotyka się na to, co inne, one same są »inne«, i inność jest dla tych światów istotnym wyznacznikiem”²⁷³. Towarzyszące chodzeniu zintensyfikowane poczucie ciała i fizyczności bycia wynika z osobistego przeżycia braku własnej tożsamości w świecie zmysłowym, w którym – podlegając ciągłej przemianie – nie mogę „ustać (się) w miejscu”. Chodząc, „rozgrzewam ciało”, a jest to możliwe dlatego, że świat przez swą fizyczność i materialność stawia mi opór; ciepłota mojego ciała dowodzi istnienia świata, ale także mojego braku z nim tożsamości. „Doskonałe się” nie przez tożsamość, lecz przeciwnie – doznając jej braku; jestem otwarty na to, co „inne” i „lepsze”. Świat stawia mi opór: to początek myślenia.

Ruch podróżnego musi być ruchem mobilizującym energię ciała. Podróż tylko wtedy zasługuje na swe miano, kiedy nie jest funkcjonalnym przenoszeniem ciała z miejsca w miejsce. Thoreau wcześniej odkrywa paradoks nowoczesności: wraz z coraz to nowszymi i coraz szybszymi środkami komunikacji ciało będzie skazywane na rosnący bezruch, przy stałym zwiększaniu się dystansu, jaki pokonuje. Bezruch ciała przenoszonego w przestrzeni jest ściśle monitorowany przez najrozmaitsze agendy nowoczesnej organizacji życia społecznego, takie jak rozkład jazdy wymagający szczegółowej rozpiski czasu i punktualności, warunkowanej nieubłagany nadzorem nad własnym czasem, cena biletów z jej akcentem na ekonomię wydatków, obyczajowość tłumnej podróży, wymuszającej dostosowanie się do przyjętej normy itp. Małgorzata Nitka, przestudiowawszy kulturowe następstwa rozwoju kolejnictwa w Anglii, pisze, że „świat zachodni podporządkował się ochoczo kolei [...], co oznaczało radykalną zmianę w świadomości czasu, teraz utożsamianego z rytmem technicznych urządzeń [...]”²⁷⁴.


²⁷³ B. Skarga: *Kwintet metafizyczny...*, s. 40.

²⁷⁴ M. Nitka: *Railway Defamiliarisation. The Rise of Passengerhood in the Nineteenth Century*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2007, s. 196.

Przyjrzyjmy się znamiennej początkowi opisu wyprawy Thoreau do Kanady. „Obawiam się, że nie mam zbyt wiele do powiedzenia na temat Kanady, niewiele bowiem widziałem; to, co zyskałem z wyprawy do Kanady, to przeżycie. Wyjechałem z Concord w stanie Massachusetts do Quebecu w środę rano, 25 września 1850 roku. Cena biletu: 7 dolarów w obie strony; odległość z Bostonu 510 mil; przy czym musiałem już w piątek, 4 października, czyli po dziesięciu dniach, wyjechać z Montrealu, udając się w drogę powrotną. Nie zajmę czytelnika wymienianiem nazwisk wszystkich moich towarzyszy podróży w liczbie około tysiąca pięciuset. Chciałem po prostu znaleźć się w Kanadzie i odbyć jeden z tych solidnych marszy, w jakie ruszałem popołudniami w lasach Concord” (CEP, 256). Dwa światy przenikają się wzajemnie i Thoreau wie, że nie może już pozostać tylko w jednym z nich. Jeden – to regulowany ścisłymi przepisami tłumny świat kolei, w którym człowiek ma status pasażera (*passengerhood*); drugi – to rzeczywistość pieszego wędrowca, świat, w którym dominuje samotność.



Jak chata nad stawem stała **pomiędzy** dziką naturą a kulturą miasteczka, a poletko fasoli było **na wpół** uprawne, tak i piechur Thoreau porusza się między tymi dwoma światami. Nie może już wymknąć się precyzji rozkładów jazdy i cenników podróży, ale stara się za wszelką cenę zdekonstruować tę hegemonię. Najpierw, jak czytaliśmy, przez sceptyczne odniesienie się do tego rodzaju podróżowania, które zwyciężając czas, pozostaje w służbie niecierpliwości: Thoreau jedzie pociągiem, lecz jakby nie chcąc tego zauważyć, myśli tylko o tym, żeby już być na miejscu i ruszyć w pieszą wyprawę. Potem, studiując rozkład jazdy, nie odda się pochwałom punktualności, lecz jakby lekceważąc wymogi kolejowego sposobu administrowania przestrzenią i czasem, skupi się na widoku za oknem. Precyzja ruchu kolei żelaznej nie jest dopasowana do wrażeń estetycznych – odnotuje z żalem, ale pewnie i ze skrywaną satysfakcją: „Wyjechaliśmy z Concord za 20 minut 8 rano, a do Burlington dotarliśmy o 6 wieczorem, za późno, by zobaczyć jezioro” (CEP, 259).



Nowoczesny podróżny, należący do świata *passengerhood*, dobrze opisanego przez Małgorzatę Nitkę, chce przede wszystkim wiedzieć, gdzie **jest**. Chociaż zapewne trafniej będzie powiedzieć – chce wiedzieć, „gdzie się znajduje”. Podróżnego przenoszonego w przestrzeni interesuje jednak lokalizacja, abstrakcyjne współrzędne, a miejsce, o które pyta, należy nie

do porządku świata, lecz do rozkładu jazdy. „Gdzie **jest**” zakładałoby zainteresowanie czymś ponad to, odniesienie do ontologicznego „zaplecza”; „znajduje się” jest określeniem czysto technicznym, dobrze mieszczącym się w ekonomiczno-militarnym (widok ćwiczących żołnierzy uderzy naszego filozofa, gdy wylądował na kanadyjskim brzegu) porządku rzeczywistości. „Gdy słyszę, jak ktoś budzi się w nocy w swej kajucie i pyta stewarda: »gdzie się teraz znajdujemy?«, przypomina mi to kogoś, kto pośród obrotów ziemi wokół słońca zrywa się i pyta kogoś z marynarzy — »gdzie się znajdujemy teraz?«” (CEP, 268). **Wędrowiec jest zawsze na końcu swego spojrzenia**: „Ja wciąż byłem tam, gdzie straciłem z oczu *Pointe aux Trembles*” (CEP, 269).




Thoreau nie chciał trudzić się wymienianiem nazwisk tysiąca pięciuset współpasażerów, albowiem świat „pasażera” jest w swej istocie bezimieniny, a masowy transport tak bujnie rozwijający się w XIX wieku postawił jednostkę w obliczu nieznanego do tej pory konieczności podróżowania w dużej grupie ludzi pozornie tylko i powierzchownie połączonych wspólnym miejscem przeznaczenia. Ale jest i inny powód takiej decyzji filozofa: w sytuacji nasilającej się tendencji do wypowiadania się w imieniu społeczeństwa i jego instytucji potrzebny jest ktoś, kto zabierze głos, umieszczając się na peryferii społeczeństwa. Gdy społeczeństwo staje się zbiorem ludzi „przemieszczanych”, piechur jest tym, kto chce się przemieszczać sam, przy czym owo „sam” odnosi się nie tylko do fizycznego wysiłku, lecz także do głęboko indywidualnego charakteru tego przedsięwzięcia. Thoreau marzy o solidnym marszu przez pustkowia Kanady, upatrując w nim remedium na niezdolność zbiorowości nowoczesnego świata.




Od tego rozpoczyna się filozofia chodzenia Thoreau: „Chcę wstawić się słowem za Naturą, za nieograniczoną wolnością i dzikością (*wildness*), jako odróżniających się od wolności i kultury świata społecznego (*merely civil*), chcę spojrzeć na człowieka jako na mieszkańca lub nieodrodną część Natury (*part and parcel of Nature*) raczej niż jako na uczestnika społeczeństwa” (GSW, 331). Chodzenie jest więc wpisane w dialektykę dwóch rodzajów wolności: tej „związanej” z relacjami obowiązującymi w obrębie społeczeństwa i przez nie ściśle kontrolowanej oraz tej, która wykracza poza ludzkie związki i instytucje, a którą Thoreau nazywa nieograniczoną lub absolutną (*absolute*). Dwa niewielkie słowa: „raczej” (*rather*) i „jedynie” (*merely*), pozwalają nam uchwycić związek między dwo-

ma rodzajami wolności. Tak jak Thoreau pragnie spojrzeć na człowieka „raczej” nie z punktu widzenia kultury społecznej, tak i kultura ta nie powinna być „jedynym” sposobem doświadczania świata. Thoreau nie jest eremita: pragnie znaleźć *modus vivendi* dwóch wolności, z których żadna w pojedynkę nie opisuje człowieka.



Chodząc, Thoreau pragnie „spojrzeć” na człowieka w pewien specyficzny sposób. Spojrzenie to służy wolności, uwalnia bowiem indywiduum od nieustającej presji zbiorowości. W efekcie tego spojrzenia powstaje „sąd radykalny” (*extreme statement*), którego skrajność jest możliwa dlatego, że został sformułowany poza instytucjami kontrolującymi społeczeństwo i kształtującymi jego wizerunek. Pierwszy akapit słynnego eseju o chodzeniu, który ujrzy światło dzienne miesiąc po śmierci autora, kończy znamienne zdanie: „Chcę wygłosić sąd radykalny [...], albowiem dostatecznie wielu jest obrońców cywilizacji: kapłan, komitet nadzorujący szkołę, i każdy z was może podjąć się tego zadania” (GSW, 331). Pieszy marsz filozofa jest więc nie tylko chodzeniem, ale i od-chodzeniem od pozycji właściwych społecznemu establishmentowi. Thoreau od-chodzi w najbardziej radykalnym sensie tego słowa: pracując nad esejem, wie, że jest śmiertelnie chory, i nie wstając z łóżka, odbywa najtrudniejszą swą wędrówkę – daleko poza władanie wszelkich instytucji.



To wędrówka, która przywraca człowiekowi godność i szacunek. Gdy mówiliśmy o wędrówce jako o specyficznym „spojrzeniu” na człowieka, musimy pamiętać, że słowo to, *regard*, należy tyleż do porządku oka, co etycznego ładu. *Regard* – to nie tylko „spoglądać”, ale też „szanować”, „zwracać uwagę”, „brać pod rozwagę”, a zatem zatrzymywać pośpieszną w swych mechanizmach pracę zbiorowości. Kto chce „uszanować” człowieka, musi „spojrzeć” na niego spoza domeny instytucjonalnych porządków. Kto myśli o mądrej wspólnotie, wie, że zaczynać jej tworzenie trzeba od porzucenia jej ograniczeń, od uwolnienia jednostki. Nic zatem dziwnego, że w Montrealu scena żołnierskiej musztry staje się okazją do pokazania „zepsutego” spojrzenia, pozbawionego „szacunku”, a charakterystycznego dla ekonomiczno-administracyjno-militarnego ładu nowoczesnego świata. Z podziwu godnym wyczuciem języka Thoreau wykorzystuje fonetyczną bliskość słów *guard*, *regard* i *disregard* dla sformułowania filozoficznego sądu na temat nowoczesnego społeczeństwa destrukcyjnego jednostkę.

Spoglądając na ćwiczących, wszechobecnych żołnierzy, filozof pisze: „Spotkasz ich maszerujących miarowo przed jakąś strażnicą czy bramą i widzisz, jak pilnują (*guarding*), patrzą, szanując (*regarding*) i lekceważąc (*disregarding*) kolejno wszelkie prawa, dla samej dyscypliny, a nie dlatego, jakoby było to potrzebne, aby przeszkodzić komuś w przedostaniu się do środka” (CEP, 265). Marsz wojskowy nie jest więc chodzeniem, które ma na myśli Thoreau, a dzieje się tak z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że chodzenie filozofa przywraca poczucie jednostkowości bycia, podczas gdy marsz zgoła odwrotnie – stanowi tejże jednostkowości wykluczenie: „Zrobili na mnie wrażenie nie wielu poszczególnych ludzi, lecz jakby ogromnej ludzkiej stonogi (*one vast centipede of a man*)” (CEP, 266). Po drugie, radykalna de-prywatyzacja jednostki pociąga za sobą jej zinstrumentalizowanie: „Ludzie teraz składają razem dłonie, a częściowo i głowy, i w rezultacie stają się niedoskonałym narzędziem niedoskonałego, tyranicznego rządu” (CEP, 266)²⁷⁵.

Chodzenie (zdecydowanie różne od wojskowego marszu) jest czynnością polityczną: wyprowadzając człowieka poza mury (zarówno domów, jak instytucjonalnych struktur), zmniejsza presję sił dostosowywania i zwyczaju. Z notatek z Kanady wyłania się obraz kraju, w którym władza manifestacyjnie demonstruje swą obecność, zawłaszczając marszem przestrzeń, która powinna stanowić domenę jednostki i jej swobodnej wędrówki przygodnymi trasami. Rząd parad i przemarszy wojsk stanowi zaprzeczenie słynnej Emersonowskiej tezy: „im mniej rządu, tym lepiej”. Píše Thoreau: „W Kanadzie rząd nieustannie przypomina o sobie. Ostentacyjnie obnosi się (*it parades itself*) przed tobą. Nie zadowala się rolą służebną, chce wyraźnie być panem; co rano zatem wychodzi na Równinę Abrahama lub Pole Marsowe i demonstruje swoje instrumenty”. Thoreau starannie obserwuje sposób poruszania się: *walking* wolnej jednostki jest coraz silniej wypierane przez *parading* wojskowego i „dreptanie” (*shuffling*) duchownego (CEP, 311).

²⁷⁵ Dla bohatera Józefa Rotha załamanie się pewnej koncepcji świata rozpoczyna się od spostrzeżenia urzeczowienia człowieka uchwyconego przez struktury administracyjne. Czytamy: „[...] z pewnością po raz pierwszy w swym żołnierskim życiu, porucznik odniósł wrażenie, że karne członki żołnierzy są martwymi częściami martwych maszyn, które nic nie wytwarzają”. J. Roth: *Marsz Radetzky’ego*. Przeł. W. Krągeń. Warszawa: Czytelnik, 1977, s. 339.

W swym ostatnim, pożegnalnym eseju przedstawi się, nic dziwnego, jako członek zakonu Piechurów (*order of Walkers*); ponieważ owo bractwo jest „bardziej szanowane i pradawne” niż „Kawalerzyści” (GSW, 332), musi znajdować się w bezpośredniej relacji z tym, co nie- i przed-ludzkie. Gdy nowoczesne społeczeństwo pozostaje, „jak mieszkańcy Kanady, narażone na żar z dwóch ognisk – wojskowych i księży” (CEP, 312), piechur jest „błędym piechurem” (*Walker Errant*). Figura donkiszotowska nosi tu frygijską czapkę rewolucjonistów – „jest czymś na kształt czwartego stanu, oprócz i poza (*outside*) Kościołem, Państwem i Ludem” (GSW, 333). **Chodzenie jest korekturą władzy przez zmniejszanie jej oddziaływania na jednostkę.** Przede wszystkim dlatego, że niezbędnym warunkiem chodzenia jest, jak pojmuje je Thoreau, uwolnienie się od podstawowego reżimu, jakim jest narzucony zwyczajem i kultywowany przez władzę system domniemyanych powinności stanowiących sferę „się”, obszar „tak trzeba”.


W jakimś sensie, i to zapewne paradoksalnym i niezamierzonym, Thoreau w swej filozofii chodzenia otwiera możliwość pojmowania jednostki jako wiązki relacji ze światem, o której mówić będzie postnowoczesna filozofia. Joanna Żylińska, rozważając pojęcie *cybercity* i upatrując w nim struktury jednocześnie inkluzywnej (i „to”, i „tamto”) i ekskluzywnej (jednak ani „to”, ani „tamto”), będzie mówić o „przyziemnej perspektywie pieszego” (zwróćmy uwagę na dwuznaczność *pedestrian* w syntagmie *pedestrian attitude*): „Nie chodzi więc o to, że *cybercity* ma stanowić symbol utraty modernistycznej harmonii oraz całkowitego rozprzężenia »ja«, lecz o to, że wysuwa ono na plan pierwszy pewne nowe formy bliskości, w których rozróżnienie między przestrzeniami prywatnymi a publicznymi oraz ich mieszkańcami jest mocno niepewne”²⁷⁶. Dzięki temu „perspektywa piechura” umożliwia mieszkańcowi ponowoczesnej metropolii to, co postulował Thoreau w swej filozofii chodzenia – „etykę gościnności, bliskość bez zaborczości”²⁷⁷. To, co znika z europejskiego życia: „Zauważyłem – pisze z goryczą Rousseau – że tylko w Europie sprzedaje się gościnność”²⁷⁸.

²⁷⁶ J. Żylińska: *On Spiders, Cyborgs, and Being Scared...*, s. 166.


²⁷⁷ Ibidem.

²⁷⁸ J.J. Rousseau: *Marzenia samotnego wędrowca...*, s. 143.

Thoreau zauważa, że państwu udało się powstrzymać dyspozycję do chodzenia w wyniku ustanowienia dyscypliny czasowej i ekonomicznej, która sprawia, że chodzenie – tak, jak rozumie je filozof – wynaturza się, stając się przechodzeniem z miejsca na miejsce. **Nowoczesność polega na stłumieniu dyspozycji do chodzenia przez uwewnętrznienie przyjętych powszechnie sposobów życia.** Thoreau wyznaje: „[...] moi ziomkowie z miasteczka chętnie, tak jak i ja, czasami chodziliby, lecz nie mogą” (GSW, 333). Owo *they cannot* jest przede wszystkim ustanowione nie tylko wskutek hegemonicznej pozycji kapitału, narzucającej ostry reżim czasu i pracy, ale – co zwłaszcza bolesne – przez wyeliminowanie wszelkich innych porządków poza wspomnianym łaodem kapitału i spekulacji. „Żaden majątek nie jest w stanie kupić odpowiedniej wolności i wolnego czasu oraz niezależności, które stanowią zasadniczy kapitał w tej profesji [chodzenia – T.S.]. Kapitał ów przychodzi tylko z łaski i nadania Boga. Potrzebny jest bezpośredni dar niebios, aby stać się piechurem” (GSW, 333).



Dar ten trudno nazwać, nie jest bowiem żadnym konkretnym dobrem ani przedmiotem; nie sprowadza się nawet do zdrowia, niezbędnego przecież do tego, by pokonywać pieszo duże odległości. Moglibyśmy powiedzieć, że dar, który stwarza dyspozycję do chodzenia (a nie „przemieszczania się”) jest radykalną gotowością, której dramatyzm dorównuje sytuacjom biblijnym. To dzięki tej gotowości mogę, nie chroniąc się już za przyjętym obyczajem, zobaczyć wreszcie świat i dać mu świadectwo. Dar, który przygotowuje do chodzenia, „odwiązuje” nas od świata, lecz nie po to, aby nas skazać na eremityzm, ale po to, abyśmy mogli odnaleźć między sobą więź bardziej podstawową niż ta, opisana wyłącznie kategoriami człowieka. Píše Thoreau: „Gdy jesteś gotowy porzucić ojca i matkę, brata i siostrę, żonę, dzieci i przyjaciół, by ich nigdy więcej już nie zobaczyć, jeśli spłaciłeś swych wierzycieli, sporządziłeś ostatnią wolę i uporządkowałeś swoje sprawy, gdyś jest wolnym człowiekiem, wówczas jesteś gotowy, by chodzić” (GSW, 332).



O tę „gotowość” zabiega Thoreau. Być *ready for a walk* nie oznacza zwykłego fizycznego przygotowania, chociaż *ready* istotnie przechowuje w sobie – jako pochodna od czasownika *ride* – pamięć o ekwipunku, właściwym stroju, odpowiedniej scenerii. Paradoksalnie, być gotowym do wyjścia, do ruszenia w drogę, do chodzenia, podsuwa nam myśl, że w tym wszystkim stawką nie jestem ja i to, co zobaczę, ale to, że świat

staje na moim progu; nie jest już przewidywalnym, znanym, „nudnym” światem gotowych przekonań, wygładów i opinii, lecz czymś, co ma mi się przydarzyć. Dlatego Thoreau mówi o „przygodzie” chodzenia: „Na najkrótszą nawet przechadzkę powinniśmy ruszać zapewne w duchu niekończącej się przygody, aby nigdy już nie wrócić, być przygotowanym do tego, by królestwom, które zostawiliśmy za sobą, odesłać kiedyś nasze zabalsamowane serca” (GSW, 332). „Przygoda” to *adventure*, lecz skoro tak, to świat dopiero się nam przy-darży (łacińskie *adventurus* – „coś, co ma się zdarzyć”).



Dar chodzenia przejawia się więc (1) w radykalnej gotowości do „odwiązania się” od świata, jaki dobrze znamy, (2) w rozpoznaniu bycia jako sytuacji granicznej (sporządzenie ostatniej woli, jak i zgoda na odesłanie serca do „ojczyzny”) oraz (3) w uświadomieniu sobie, że świat się nam przy-darża. Specjalnie zapisujemy ten czasownik w ten sposób, aby przypomnieć dar bogów umożliwiający chodzenie ze światem: chodzenie jest przy-darz-aniem się nam świata. Nie może zatem być powtarzaniem wytoczonych marszrut, „wycieczkami” (*tours*), z których wieczorem wracamy do domu, „idąc po własnych śladach” (*retracing our steps*). Wycieczka jest wynikiem prymatu „ja” nad światem: to ja postanawiam zobaczyć ten czy inny widok; tymczasem chodzenie wycofuje „ja” na dalszy plan – świat idzie przede mną, a zatem idę po jego, a nie moich śladach. To dlatego Thoreau stawia „piechura” obok „rycerza”: zespaja ich **nieprzewidywalność rzeczywistości**, w której nie mają wydeptanych ścieżek. Dlatego obaj są „błądni”.



Duch tej rycerskiej „przygody” jest obecny od samego początku eseju, w którym filozof pisze o chodzeniu (*walking*) jako o niespiesznym ruchu (*sauntering*). Ta sugestia przypomina o boskiej inspiracji piechura, dodajmy – boskiej i nieczęstej: „Spotkałem w życiu ledwie jedną czy dwie osoby, które rozumiałyby sztukę Chodzenia, to znaczy odbywania pieszych wędrówek, które miały owego ducha (*a genius*) niespiesznej wędrówki [...]” (GSW, 331). Etymologia *sauntering* jest kusząca i jak pisze Thoreau, „pięknie wywiedziona” „od nazwy niepracujących ludzi (*idle people*), którzy przemierzali w średniowieczu kraj, prosząc o wsparcie jakoby w drodze do Ziemi Świętej [...]”. Ten, który wędruje pieszo, *saunterer*, jest więc w drodze do Ziemi Świętej, *à la Sainte Terre*; trudno o lepszą wykładnię tego, czym jest chodzenie – jako dar bogów, otwiera drogę w ich

stronę. Chodzenie, usytuowane na styku *adventus* i *adventurus*, jest więc świętą przygodą: „Każda przechadzka jest rodzajem wyprawy krzyżowej [...]” (GSW, 332).

Ale „boskość” chodzenia akcentuje jeszcze jedną sprawę, do której Thoreau musi powrócić: kto odbywa niespieszne wędrówki, ten wyłamuje się z reżimu czasu i pracy. W opisie wędrowców w przytoczonym wcześniej zdaniu, gdy filozof pisze o nich jako o „niepracujących”, czy pewnie lepiej rzec: „próżnujących” (*idle*), określenie to nie uderzy nas krytycznym czy karcącym tonem. Przeciwnie, jakby Thoreau sięgał do greckiego źródłosłowu, a tam znajdował myśl, że ten, kto nie jest zabiegany, ten niekoniecznie musi być „nieużyteczny”, jak nam się powszechnie wydaje, gdy słyszymy przymiotnik *idle*; *idlaros* znaczyło bowiem tyle, co „czysty” i „jasny”, „przejrzysty”, w takim sensie, w jakim używamy tego słowa, mówiąc o wiosennym powietrzu. Z dalszego biegu zdania wynika, że prawdziwie „próżnującymi” są ci, którzy nie idą do Ziemi Świętej, lecz osiadają w domu, kryjąc się za jego ścianami. Dlatego swój wywód Thoreau wzmocni drugą etymologią piechura: *saunterer* to człowiek *sans terre*, a zatem ten, kto nie mając domu na własność, dom odnajduje wszędzie.

Gdy chodzimy, świat się nam „darzy”, jest niespodziewanym z-darzeniem oraz jałmużną, dzięki której możemy przetrwać w drodze. „Darzenie” to jest możliwe wtedy, gdy – jakimż skandalem musiało się to wydać krajanom filozofa, poddanym twardym, codziennym rygorom powiększania stanu posiadania – człowiek zdoła się wywikłać „z zajęć właściwych światu”: „Nie potrafię zachować zdrowia ciała i ducha, gdy nie spędzę czterech co najmniej godzin – a najczęściej dłużej – wędrując (*sauntering*) lasami, polami i wzgórzami, całkowicie wolny od zajęć właściwych światu (*absolutely free from all worldly engagements*)” (GSW, 334). Stąd całkowicie już Nietzscheański namysł krytyczny nad siedzącym trybem życia, który, tak jak niemiecki filozof, Thoreau nazwie „grzechem”. „Grzech, za który winien jestem pokutę” – mówi, gdy wyjdzie na przechadzkę dopiero późnym wieczorem, spędziwszy większą część dnia w domu. „Zdumiewa mnie upartość, nie wspominając już o niedostatku moralnej wrażliwości moich sąsiadów, którzy całe dnie, tygodnie, miesiące, a w końcu i lata przepędzają zamknięci w sklepach i biurach” (GSW, 334).

Autor *Waldenu* wyprzedzi Nietzschego o dobre dwie dziesiątki lat w próbie zdekonstruowania świadomości człowieka Zachodu, próbie polegającej na „postawieniu go na powrót na nogi”. Chodzenie odgrywa rolę istotnej metafory filozoficznej: przywraca człowiekowi świat, i w tym sensie jest metaforą „centralną”, „zasadniczą”, ale jednocześnie wyprowadza człowieka poza centrum, poza sformalizowane zasady, a zatem nie pozwala na spetryfikowanie obrazu świata w jednym tylko obrazie, jednej idei. Chodzenie to nieustanny ruch ku peryferii, tak aby nie dać się uwieźć w tym, co Nietzsche nazywa „pozowaniem na dusze piękne”. Jak najdosłowniej: chodzenie stawia człowieka „na nogi”, a zatem uzdrowia. „Czy istnieje niebezpieczniejszy błąd niż pogarda ciała? Jak gdyby wraz z nią nie była skazana na chorobę cała duchowość, na *vapeurs* idealizmu?”²⁷⁹. Ta zapisana przez Nietzschego diagnoza kontynuuje się w dwóch odkryciach: pierwszym jest postawienie myślenia „na nogi”, drugim – odkrycie mikrostruktur konstytuujących nasze codzienne bytowanie.



O obydwóch czytamy w dalszym ciągu zapiski Nietzschego: „Bez rąk i nóg jest wszystko, co wymyślili chrześcijanie i idealści: my jesteśmy radykalniejsi. Myśmy odkryli »świat najmniejszy«, który wszędzie rozstrzyga”. **Myślenie, o którym pisze Thoreau, musi mieć swą kinetyczność, tę zaś można osiągnąć jedynie w rezultacie związania go z ciałem.** Stąd ambulatoryjny charakter myśli, które „wędrują w żywym i pięknym świecie”, a mogą to uczynić jedynie dlatego, że „człowiek myśli równie dobrze nogami i rękami, jak i mózgiem” (*J*, 13, 69). Wraz „z żywym i pięknym światem” pojawiają się owe mikrostruktury, o których mówił Nietzsche, podając jako przykłady „bruk uliczny, dobre powietrze w pokoju, pożywienie rozumne co do swej wartości”, określając je dodatkowo mianem „konieczności życia”²⁸⁰. Dla Thoreau rzeczywistość to obcowanie z rozmaitymi mikrostrukturami, a pierwszym krokiem do zdrowia jest refleksyjne rozpoznanie takiego właśnie charakteru świata. **Bytować = odczytywać fenomeny rzeczywistości jako mikrostruktury egzystencji.**



Owe mikrostruktury wyznaczają cele przechadzek filozofa. Co istotne, do ich ukształtowania niezbędny jest nie tylko zmysł obserwacji, ale

²⁷⁹ F. Nietzsche: *Wola mocy*. Przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki. Kraków: Złota Sowa, 2003, s. 321.

²⁸⁰ Ibidem.

w równej co najmniej mierze zdolność do traktowania rzeczywistości jako tekstu, którego lektura nie może pozostać na poziomie dosłowności. Oto na początku rozdziału *Farma Bakera* czytamy: „Niekiedy udawałem się na wędrówkę przez sosnowe zagajniki, strzeliste niby świątynie czy też przypominające flotylle statków na morzu, z postawionymi wszystkimi żaglami, powiewające gałęzmi, falujące światłem, tak ciche, zielone i cieniście, że druidzi porzuciliby swe dęby, aby tutaj móc odprawiać modły” (W, 217). Mikrostruktura jest krystalizacją kilku okoliczności: uważnie i troskliwie obserwowanego przedmiotu (mowa o „sosnowych zagajnikach”, ale dalej Thoreau powie, że odwiedzał „konkretne drzewa takich gatunków, jakie rzadko występują w okolicy”), jego metaforycznego rozprzestrzeniania, rozsiewania się (świątynia, flotylla) i historycznego „odwrócenia się” od teraźniejszości (druidzi).

Lawrence Buell nazywa ten rodzaj specyficznie wykalibrowanej percepcji świata „wrażliwością na mikrośrodowiska” (*sensitivity to microenvironments*). Cytując fragmenty *Dziennika*, Buell wywodzi, iż w myśli Thoreau świat jakby się dezintegrował, stając się poszczególnymi „enklawami w okolicy miasteczka, które nabierały całościowego charakteru w miarę, jak kontemplował je podczas kolejnych odwiedzin”²⁸¹. To, co zaczyna się jako uwrażliwienie na lokalne zjawiska, zostaje, jak widzieliśmy, szybko wzbogacone o element estetyczno-retoryczny – tak jakby Thoreau chciał zapobiec pokusie zostania pisarzem natury, tym, który w sposób naukowy dokonuje jej opisu. Zauważył to Scott Slovic, tak komentując opis sowy odnaleziony w zapisie z 7 maja 1855 roku: „Chociaż nie mamy powodu, aby podawać w wątpliwość rzeczowość opisu Thoreau, szybko zauważamy, że nie jest to przykład zwykłego piarstwa naukowego: nie ma tu poczucia dystansu, bezosobowej analizy. Zamiast tego mamy interakcję, proces myślowy obserwatora staje się elementem samego opisu”²⁸².

Właśnie ta „interakcja” sprawia, że mówimy już nie tylko o mikrośrodoiskach, lecz wręcz o mikrostrukturach, w których „interakcja” przyjmuje postać estetycznej, tropicznej obserwacji. Nie będzie ona zresztą pozba-

²⁸¹ L. Buell: *The Environmental Imagination...*, s. 132.

²⁸² S. Slovic: *Seeking Awareness in American Nature Writing. Henry Thoreau, Annie Dillard, Edward Abbey, Wendell Berry, Barry Lopez*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1992, s. 43.

wiona praktycznych konsekwencji; wręcz przeciwnie, jak zauważa Buell, to poetycki namysł otwiera drogę ruchowi szeroko rozumianej ekologii: „[...] dla Thoreau, jak i dla Muira, estetyka płynnie przechodziła w praktyki ochrony środowiska”²⁸³. Aby Thoreau mógł napisać, iż „natura rozwija się przeważnie sama, daleko od miast”, i by mógł rzucić ludziom twarde „wyście zakała ziemi” (*you disgrace Earth* – W, 216), musiał najpierw inaczej wykalibrować swe spojrzenie, tak aby estetyczne doznanie pozwoliło dokonać krytycznej oceny praktyk ekonomicznej polityki własności. Las nie mieści się w topografii ekonomii, lecz estetycznego spojrzenia: „Las nigdy nie ma tak dobrej oprawy ani nie jest tak jednoznacznie piękny, jak wówczas, gdy patrzy się na niego ze środka małego jeziora pośród pagórków [...], albowiem woda [...] otacza go niby najbardziej naturalną, cieszącą oko granicą” (W, 203).



Mikrostruktura jest dzianiem się pozbawionym dziania, lub inaczej: to niedzianie się obdarzone dramaturgią dziania. „Rewolucje nie są nigdy nagłe” (RP, 195) – pisze Thoreau. Drobne sytuacje codziennego życia, obserwacje miejsc, w których nic się „nie dzieje”, pozwalają wymknąć się władzy rzeczywistości, dla której „wydarzenie” jest wszystkim. Spoglądając na las nad brzegiem Waldenu, Thoreau zauważy, że w tej przestrzeni znaczenie „dziania” się jest czymś innym niż to znaczenie, jakie przypisuje mu miasto: „[...] na tym wielkim obszarze [stawu – T.S.] nie zdarza się, aby jakiś zamęt od razu nie począł się zacierać i uspokajać [...]” (W, 205). Jeśli, jak czytamy dalej, woda „jest z natury czymś pośrednim między lądem a niebem” (W, 206), otrzymamy prezentację tego, co Joanna Żylińska nazywa „mikroprzestrzeniami życia codziennego”, w których każde spotkanie z innym jest jednostkowym wydarzeniem „zanurzonym w miejscowej perspektywie i nie podlegającym żadnej ogólnej teorii. To rozpoznanie nie tylko odrębności innego, ale także doniosłości miejsca, w którym spotkanie z innym się dokonuje [...]”²⁸⁴.



Z takiej lektury wyniknie, na przykład, krytyka miasta jako sposobu osiadłego zamieszkiwania; „uliczny bruk” musi zostać – jak w tekstach Nietzschego – uszanowany, uważnie rozpoznany, niepominięty w pospiesznym zaliczeniu go do podręcznego instrumentarium ludzkiego

²⁸³ L. Buell: *The Environmental Imagination...*, s. 137.

²⁸⁴ J. Żylińska: *On Spiders, Cyborgs, and Being Scared...*, s. 152.

świata. Po takim namyśle przyjdzie kolej na podjęcie krytyki owej mikrostruktury. Uczyni to Thoreau, rozpoczynając od etymologicznej analizy. „Miasteczko”, *village*, odśłoni deformację tego, czym jest „droga”, przez szybkie związanie ruchu obecnego w pojęciu *via* z osiadłym zamieszkiwaniem *intra muros*, które niesie z sobą słowo *villa*, oraz akumulacją dóbr (obydwa elementy „Varro wyprowadza z *veho*, »nieść«, bowiem *villa* jest miejscem, z i do którego przynosi się rzeczy” – GSW, 338). W tym samym fragmencie Thoreau spointuje wywód jednoznacznym odniesieniem etycznym: „miasteczko” jest zniekształceniem pierwotnego sposobu bytowania, który zostaje pozbawiony wolności oraz naznaczony znamieniem tego, co Nietzsche zwał „stadnością”.

„Cała nasza socjologia nie zna żadnego instynktu, prócz instynktu stada, tzn. zsumowanych zer, gdzie każde zero ma »równe prawa«, gdzie jest rzeczą cnotliwą być zerem [...]”²⁸⁵. Thoreau nie posunie się tak daleko w jednoznaczności sądu, ale da wyraźnie do zrozumienia, że „miasteczko”, *village*, *township*, te podstawowe jednostki amerykańskiego sposobu organizowania życia społecznego i politycznego są od samego początku zagrożone konsekwencjami tego, że wolność jednostki (symbolizowana nieobarczonym niczym wędrowaniem) zostaje poddana bezlitosnej presji systemu administracyjno-ekonomicznego (którego wyrazem jest logistyczne przemieszczanie się, najczęściej z towarami, z jednego punktu do drugiego). Niedostatek „ekstra-waganckiego” ruchu wolnej jednostki otwiera bramy „miasteczka” na rozmaite zagrożenia moralne. *Village* stoi blisko *vilis* („liczy”, „podły”), a w konsekwencji także prowokuje, aby ten tryb bytowania sprzyjał tym, których język angielski określa jako *villains* (GSW, 338). Zamykające zdanie nie pozostawia wątpliwości: „Wszystko to sugeruje, na jakie to zdeprawowanie podatni są mieszkańcy miasteczka”.

„Zdeprawowanie” to wynika z bezrefleksyjnego zaakceptowania technik i praktyk dostosowywania się, a zatem ze **stale rosnącej przewagi politycznego nad etycznym**. Thoreau, jak sto lat później Lacan, wierzy, że „porządek etyczny istnieje tylko w swoim zwrocie przeciwko społeczności”²⁸⁶. Jeśli zatem *village* jest krystalizowaniem się życia tejże wspólnoty, ten, kto chce jej naprawdę służyć, musi być gotowy do skierowania się

²⁸⁵ F. Nietzsche: *Wola mocy...*, s. 142.

²⁸⁶ M. Leonard: *Athens in Paris...*, s. 124.

przeciwko niej i jej formom konstytuowania egzystencji. Thorstein Veblen zobrazował z początkiem XX wieku *country town* jako jednocześnie „doskonały wykwit samopomocy i chciwości”, w którym relacje są podporządkowane zasadzie doskonalenia „przedsiębiorczości w handlu” (*enterprise in salesmanship*), a ponieważ miasteczko takie (opisywane później wielokrotnie w literaturze amerykańskiej, by przypomnieć Katherine Ann Porter, Sherwooda Andersona czy Edgara Lee Mastersa) jest, zdaniem Veblena, „być może największą amerykańską instytucją”²⁸⁷, przeto sprzeciw wobec niej nieuchronnie musi być sprzeciwem wobec „Ameryki”.

Musimy mieć się na baczności przed co najmniej dwoma uproszczeniami. Po pierwsze, Thoreau nie proponuje anarchistycznej utopii wyzwalającej jednostkę do bezgranicznie indywidualnego działania. Wprost przeciwnie – chodzi o namysł nad rodzajem więzi zespalających społeczność, filozof bowiem mówi o wspólnotowości jako o sercu projektu zwanego „Ameryką”. Kończące rozdział *Lektura* wyznanie nie pozostawia żadnych wątpliwości: „Kolektywne działanie zgodne jest z duchem naszych instytucji” (W, 126). Jeśli *to act collectively is according to the spirit of our institutions* (nie pomińmy tego, że to czasownik umieszczony został na początku zdania, nadając mu charakter postulatu „do wykonania”), pozostaje zastanowić się nad celami owego działania. W sporze ze współczesnymi Thoreau nie zmierza do usunięcia kolektywności, lecz do przeformułowania celów pracy kolektywu. Domaga się postawienia na równi wartości ekonomicznych z tymi, które dotyczą rozwoju osobowości: „W kraju naszym miasteczko [...] powinno zostać mecenasem sztuk pięknych. Jest na to dostatecznie zamożne” (W, 126).

Brak równowagi między tymi dwoma dziedzinami spowodowany jest deficytem etycznym i kulturowym. Miasteczko, podstawowa wspólnota amerykańskiego życia społecznego, nie spełnia swych zadań, ponieważ „Brakuje mu tylko wspaniałomyślności (*magnanimity*) i poloru (*refinement*)”. Teraz dotykamy drugiego uproszczenia: Thoreau nie odrzuca wspólnoty, lecz tworzy plan jej doskonalenia przez usunięcie dysproporcji między ekonomicznym a etycznym, plan, w którym zasadniczą funkcję pełni edukacja pojęta nie tylko jako obowiązek szkolny dotyczący

²⁸⁷ T. Veblen: *The Country Town*. In: *I d e m: Absentee Ownership and Business Enterprise in Recent Times. The Case of America*. New York: Augustus Kelley, 1964, s. 143, 157.

dzieci²⁸⁸, lecz egzystencjalne wyzwanie, stanowiące o jakości życia. Postulat życia „prostego, niezależnego, wielkodusznego i ufego” (W, 36), nkreślony w *Walden*, jest niemożliwy do wypełnienia bez nieustannego kształcenia się, które dla Thoreau jest synonimem otwartości na świat i innych, a tym samym stwarza możliwość wydobywania się z pułapek gotowych formuł myśli i działania. Wykorzystując wieloznaczność terminu *common*, filozof może napisać: „Czas, abyśmy mieli szkoły nie powszechne (*uncommon schools*), abyśmy nie przestawali się kształcić, z chwilą kiedy wyrastamy na mężczyzn i kobiety” (W, 126).

Thoreau „przemawia nie tyle »przeciwko« społeczeństwu, ile opowiada się za doskonalszym i rzadko spotykanym rodzajem społeczeństwa, czy też bycia razem (*association*)”²⁸⁹. To zdanie Richardsona dobrze oddaje zamierzenia filozofa, który z jednej strony powie – „ja również kocham Concord najbardziej”, lecz z drugiej doda, iż niezbędne jest transcendowanie swojskości – „ale cieszę się, gdy odnajduję w oceanach i dalekich pustkowiach materiał na miliony takich miasteczek jak Concord” (J, 2, 46). Wspólnocie nie wolno zapominać o dalekim horyzoncie tego, co otwarte, to zaś oznacza nie tylko otwarcie przestrzeni zewnętrznej, lecz przede wszystkim wewnętrznej. Z owego ostatniego otwarcia powstaje to, co stanowiąc zagrożenie wspólnoty, jest wszakże gwarantem jej jakości – niezależność jednostki. Z tej perspektywy właśnie Thoreau spojrzy na Concord jako na przykład klęski amerykańskiej rewolucji. „W latach 40. XIX wieku zawężony ideał sukcesu Ameryki prezydenta Andrew Jacksona”²⁹⁰ zastąpił wolność roku 1775.


„W 1775 roku – notuje Thoreau – dwie lub trzy setki mieszkańców Concord z bronią w ręku zgromadziły się przy jednym z mostów, aby po-

²⁸⁸ Sam Thoreau doskonale rozumiał zarówno znaczenie zawodu nauczycielskiego, jak i konieczność zmiany sposobu nauczania i wychowywania przez szkołę. O krótkim okresie działania jego instytucji pedagogicznej tak pisze krytyk: „Zamiast dziesięciu minut przerwy trwały pół godziny i obejmowały grę w piłkę z nauczycielami. Po porannej modlitwie jeden z braci wykladał przed rozpoczęciem lekcji. Gdy Henry wyjaśniał, skąd się bierze wiatr, jaki jest mechanizm naszego życia, dlaczego gwiazdy świecą, panowała pełna skupienia cisza”. T. Scudder: *Concord: American Town*. Boston: Little, Brown and Company, 1947, s. 161.


²⁸⁹ R. Richardson: *Henry Thoreau...*, s. 33.

²⁹⁰ R. Milder: *Reimagining Thoreau...*, s. 63.

twierdzić prawo trzech milionów do ustalonych przez siebie podatków, aby mieć głos w rządzeniu samymi sobą” (*J*, 2, 174). Niecałe sto lat później, notatka pochodzi z kwietnia 1851 roku, obywatele tegoż Concord dokonują zgoła innego aktu: zaprzeczają prawo do samostanowienia o sobie (prawo to dało początek Ameryce, o czym zaświadcza już tekst de Crevecoeura z 1783 roku) i **bezrefleksyjnym wypełnianiem prawa** (tym razem chodzi o prawo nakazujące odsyłanie zbiegłych z Południa niewolników) **zamieniają etyczne powołanie do niezależności na polityczne dostosowywanie**. „Jakiś tydzień temu – zanotuje Thoreau, a w tym opisie czujemy całą grozę sytuacji – władze Bostonu, z poparciem wielu obywateli Concord, zgromadziły się o szarym poranku, wsparte jeszcze większą siłą zbrojnych, aby odesłać w niewolę całkiem niewinnego człowieka, o którego niewinności doskonale wiedziały” (*J*, 2, 175).



Thoreau był znanym krytykiem niewolnictwa, może nawet i sumieniem pewnej części Ameryki. Lecz stawką była nie tylko pomoc zbiegłym niewolnikom; prowadząc swą abolicjonistyczną kampanię, Thoreau wiedział, że samo prawne rozwiązanie problemu rozstrzygnie, być może, część zagadnienia (choć i tu jego wiara w prawo była nader ograniczona), lecz nie odniesie się do tego, co stanowi nieustanne zagrożenie: niewolnictwo jest tylko radykalną i ekstremalną postacią zniewolenia, którą nowoczesność narzuca za pośrednictwem praktyk podkreślających instrumentalny charakter jednostki, a oportunistyczną skuteczność (*expediency*) czyni jedynym miernikiem politycznego działania. Niewolnictwa nie da się zatem ograniczyć wyłącznie do południowych stanów kontynentu: „Nie jest ono instytucją właściwą tylko Południu. Istnieje wszędzie tam, gdzie kupuje się i sprzedaje ludzi, wszędzie, gdzie człowiek pozwala się traktować jak zwykła rzecz lub narzędzie, gdzie człowiek pozbywa się swych niezbywalnych praw i sumienia” (*J*, 14, 292). I bardziej dramatyczna wersja tej samej diagnozy – „Dziewięćset dziewięćdziesiąt dziewięć osób na tysiąc to doskonali niewolnicy. Iluż może czynić użytek z najwyższych ludzkich dyspozycji?” (*J*, 10, 404).



Sprzeciw wobec niewolnictwa jest rozprawą z nieetycznym państwem („Oto rząd Stanów Zjednoczonych nie dokonał w trakcie swego trwania ani jednego sprawiedliwego czynu!” – *J*, 6, 313), polityką przyjmującą życie niemądre za obowiązujący model istnienia („Wynikiem dobrego rządu jest to, że życie nabiera wartości; zły rząd obniża wagę życia” – *J*, 6, 355),

a także uznaniem zysku za sprawdzian skuteczności działania („Trwa nieustanny kult Mammona” – *J*, 6, 357). W zapewne przesadnie dramatycznym wyznaniu Thoreau przyzna, że współczesna Ameryka jest piekłem („Nie mogę przekonać sam siebie, że nie żyję w bezdni piekła” – *J*, 6, 356), a on sam odgrywa rolę Milтона. Pozostaje pytanie: czy przyszłość wspólnoty może fundować się na prawach, o ile będą one przygotowywane zgodnie z dotychczasowym mechanizmem? „Dlaczegoż ludzie są tak niemądrzy, iż wierzą, jakoby dzieło moralnej odnowy można powierzyć prawnikom? Mniemam, że nie ma w tym kraju ani jednego sędziego, który gotów byłby przyznać, że nie obowiązuje takie prawo, które jest niemoralne” (*J*, 6, 357).

„Radykalne nieposłuszeństwo nie zabiega o wywołanie rewolucyjnej konfrontacji, lecz dąży do skonsolidowania pewnej siły w społeczeństwie i do posłużenia się tą siłą, aby sprzyjać głębszemu programowi zmiany społecznej niż ten, jakiego można oczekiwać w sytuacji, gdy cały aparat wyzysku i hegemonii, służący interesom rządzących grup, zostaje opatrzone sankcją legitymizacji”²⁹¹. **Kłeska amerykańskiej rewolucji polega więc na wyparciu etycznego przez polityczne, a zatem na zatraceniu niezależności jednostki.** Gdyby posłużyć się kategoriami Emersona, powiedzielibyśmy, że chodzi o dramatyczny upadek zasady „polegania na sobie” (*self-reliance*). Otwiera to drogę do przejęcia przez państwo i jego agendy etycznej kompetencji jednostki: „Chciałbym, aby moi współmieszkańcy z Concord zważyli, że jakiegokolwiek byłoby ludzkie prawo [...], nie może stać się powodem najmniejszej niesprawiedliwości [...]. Rząd, który rozmyślnie wyrządza niesprawiedliwość [...], stanie się pośmiewiskiem świata” (*J*, 2, 176).

Teorię „opóźnienia kulturowego”, rozpoznającą odwleknięcie zmian społecznych, jakie zachodzą pod wpływem rozwoju przemysłu i techniki na skutek różnicy w tempie przemian dokonujących się w poszczególnych grupach społecznych²⁹², Thoreau skontrolowałby teorią zmniejszania się dystansu jako groźnego zjawiska społecznego. Nowoczesność buduje niebezpieczne złudzenie, które polega na tym, że tłumność zamieszkiwania

²⁹¹ B. P e a c h: *Radical Disobedience and Its Justification*. In: *Civil Disobedience...*, s. 268.

²⁹² Teorię tę sformułował William Ogburn, a pisze o niej Wright Mills w pracy *Wyobrażenia socjologiczne...*, s. 161.

bierzemy (śladem Oświecenia²⁹³) za oznakę utworzenia dobrej wspólnoty, opartej (tu także trop oświeceniowy jest przejrzysty) na zwiększaniu się wiedzy, a w konsekwencji – na rosnącym poziomie inteligencji. **Znaczenie przestrzeni jako żywiołu swobodnego kształtowania się różnic między jednostkami, niezbędnego do powstania dobrej wspólnoty**, Thoreau podkreślał niestrudzenie w *Walden*: *koinonia* jest do pomyślenia wraz z przestrzenią *diairesis*. Podczas wędrówki na szczyt Ktaadn nadaje tej myśli kształt ogólnej zasady: „[...] im głębiej zapuszczasz się w lasy, tym bardziej inteligentnych, i w pewnym sensie mniej prowincjonalnych, ludzi napotykasz” (*MW*, 29).




Zasada ta opiera się na intuicji dotyczącej topografii i teorii komunikacji: prowadzący wędrowny tryb życia pionier należy do „świata”, a nie do wyznaczonego rogatkami administracyjnego regionu osady; w konsekwencji, poruszając się w szerokim horyzoncie poznania, jest otwarty na bycie zaskakiwanym, to zaś oznacza, iż zasób jego informacji wciąż rośnie, w przeciwieństwie do mieszkańca miasteczka, który styka się stale z tymi samymi zjawiskami i rozpatruje je według tych samych, niezmiennych reguł obyczaju i dostosowania. Kontynuuje Thoreau: „[...] pionier był wszak zawsze wędrowcem, a zatem do pewnego stopnia światowcem (*man of the world*); a jako że odległości, które pokonywał, są większe, zatem i jego wiedza (*information*) jest bardziej ogólna i obszerna niż wiedza obywatela miasta” (*MW*, 29). To jeszcze jeden istotny element filozofii chodzenia: powtarza ona inicjacyjny moment myślenia – zdziwienie, a jednocześnie podsuwa spostrzeżenie, że kierunek, jaki przyjęła cywilizacja, nie zachowuje lojalności wobec jej istotnego źródła.




Wędrowiec jest dla Thoreau niemal tym samym, czym robotnik dla Marksa – postacią, w której losach społecznych można zobaczyć to, co

²⁹³ Podążając tropem Bronisława Baczki i jego świetnej książki o Rousseau, mogliśmy powiedzieć, że samotność, o której tyle myśli Thoreau, jest oznaką antyoświeceniowego zwrotu. W Oświeceniu „samotność jest potępiana moralnie – izolować się od innych może tylko egoista, człowiek zły lub zdeprawowany. Symbolem samotnictwa jest dla myśli oświeceniowej mnich, i nie ma potrzeby rozwodzić się nad całym zespołem negatywnych wartości, który symbolizuje ta postać. Człowiek oświecony nie pragnie samotności, afirmuje się w swym obcowaniu z innymi. Toteż należy chronić człowieka przed samotnością [...]. Obiegowe w okresie Oświecenia rozumienie i wartościowanie samotności jest dla Rousseau negatywnym światopoglądowym układem odniesienia”. B. B a c z k o: *Rousseau: samotność i wspólnota...*, s. 280–281.

system stara się ukryć pod ideologią cywilizacyjnego postępu. Ale jednocześnie, inaczej niż niemiecki filozof, Thoreau dostrzeże w tym zdolność nowej mieszczańskiej rzeczywistości do wykorzystywania tkwiącej w człowieku nieufności wobec tego, co odmienne. Gdy w styczniu 1857 roku pyta: „Czasem sądzimy, że niższe zwierzęta postępują niemądrze, lecz czyż można znaleźć większych głupców niż ludzie?” (*J*, 9, 225), przez ową głupotę rozumie właśnie brak zaufania do tego-który-nadchodzi-drogą: „Popatrzcie jak niemal wszystkie rasy — Chińczycy, Japończycy, Arabowie, Rosjanie traktują podróżnego; z jakimiż obawami i uprzedzeniami musi się spotkać. Tak wiele milionów mniema, że przyszedł, by im wyrządzić szkodę”. Ryszard Kapuściński, przypominając Norwida, mówi o konieczności odzyskania „greckiego poczucia kultury”, które polega na tym, iż możemy żyć w przekonaniu, że drogą nie nadchodzą wrogie armie, lecz, być może, bogowie w ludzkim przebraniu²⁹⁴. Dwaj polscy filozofowie stają w bliskim i przyjaznym sąsiedztwie filozofa z Concord.



W innym miejscu wędrowiec okaże się przedstawicielem całej ludzkości. Ten, kto wędruje, w swej nieuchronnej samotności przygotowuje dobrą wspólnotę oraz poddaje krytycznemu oglądowi otaczający go świat. Teraz dostrzegamy z całą ostrością paradoks łączący samotność ze wspólnotą: to nastawione na indywidualną korzyść jednostki społeczeństwo prowadzi do krańcowej, albowiem izolacjonistycznej i konkurencyjnie zwalczającej bliźniego, samotności. Samotny podróżnik zabiega o przywrócenie przestrzeni wspólnocie. „Jakimiż barbarzyńcami jesteśmy! Tak mało nas obchodzi wygoda wędrowca. Pozwalamy mu łaskawie przejść przez czyjeś gospodarstwo waziutką i pewnie niezbyt miłą ścieżynką. Jednostka zachowuje wszelkie prawa do drzew i owoców itp. A przecież te powinny niezbywalnie należeć do całej ludzkości” (*J*, 11, 55). Wybijała konkurencyjność doprowadza do wybijałego egocentryzmu, wspólnie zaś rujnują gościnność jako zasadę bycia w świecie: „Dokądkolwiek byś w tym kraju poszedł, szczekają na ciebie psy, nie ma takich drzwi, gdzie nie witałoby cię szczekanie” (*J*, 11, 55).



Thoreau dokonuje interpretacji istotnej Spinozjańskiej zasady zawartej jako twierdzenie 73. w czwartej księdze *Etyki*. Spinoza pisze tam, co następuje: „Człowiek kierujący się rozsądkiem jest bardziej wolny w pań-

²⁹⁴ R. Kapuściński: *Ten Inny*. Kraków: Znak, 2006, s. 69.

stwie, gdzie żyje się podług postanowień powszechnych, aniżeli w samotności, gdzie jest posłuszny tylko samemu sobie”²⁹⁵. Dla autora *Dziennika* to samotność stanowi przejaw rozsądku, bowiem pozwala na nabranie niezbędnego dystansu do tego, co „powszechne”. A dzięki temu dostrzec można wyraźnie, iż owa powszechność jest w znacznym stopniu domniemana lub postulowana. Dowód Spinozy zawiera argument, któremu dalszy rozwój społeczeństwa i państwa zaprzecza. Gdy czytamy w *Dowodzie* twierdzenia 73., iż regulacje państwowe są przydatne, gdyż sprzyjają tym, którzy pragną „liczyć się ze względem na życie i pożytek ogółu”, doświadczenie wędrowca, o którym pisze Thoreau, uniemożliwia przyjęcie takiego założenia. Dlatego samotność, ćwiczenie rozsądku przygotowują do wspólnoty, lecz owo przygotowanie przybiera zwykle postać krytyki „powszechnych postanowień państwa”.



Piesza wędrówka przypomina, że myślenie jest, jak by powiedział Walter Benjamin, myśleniem „pod włos” historii. „Gdybym zatem miał rozejrzeć się za ciasnym, nieoświeconym i głęboko prowincjonalnym umysłem, będącym rzekomo przeciwieństwem dla inteligencji i obycia, jakimi ma emanować miasto, znalazłbym go wśród zasiedziałych mieszkańców z dawna zasiedlonej krainy, na farmach [...] w miastach okalających Boston, a nawet na głównej ulicy Concord, a nie na głębokiej prowincji Maine” (*MW*, 29). Nowoczesność znajduje się więc w pułapce: zbudowała cywilizację, której pozornie najwyższa społeczna forma (życie w mieście) okazuje się niespełnioną obietnicą. Jej gorzkim przypomnieniem są wcześniejsze rodzaje wspólnoty, dzisiaj zepsute przez dyktat miasta i techniki przemysłowej, natomiast oświecenie właściwe miastu odnajduje się wśród tych, którzy z tej postaci bycia razem zrezygnowali. Wędrowiec, piechur, pionier działają na rzecz świata, który zdradził ich misję; dlatego, aby bronić wspólnoty, musimy „wychodzić” za jej granice. Poza posłuszeństwo.



Obronę zamierzenia zwanego „nowoczesnością” umożliwia, zdaniem Thoreau, zdecydowana krytyka makrostruktury miasta, z jej rozchwianą hierarchią celów i potrzeb. Wędrując przez lasy Maine, Thoreau oceni krytycznie społeczność miejską nie tylko z powodu właściwej jej tłumności („[...] niczym robactwo tłoczą się w bocznych ulicach i barach” —

²⁹⁵ B. Spinoza: *Etyka...*, s. 180.

MW, 321), ale dojrzy w niej przykład przekroczenia pewnej granicy rozwoju, poza którą to, co miało być rozwiązaniem problemu, samo staje się jego kolejną, dramatyczniejszą, gdyż skrytą pod pozorami sukcesu, wersją. Dlatego pionier będzie wiódł życie bardziej godne szacunku, gdyż trudności, jakie napotyka, nie są projekcją jego wywiedzionego na manowce myślenia, lecz stanowią frontalne spotkanie ze światem. To, co-nie-i przed-ludzkie, ratuje nowoczesność, zabłąkaną w labiryncie bytowania pojmanego wyłącznie w ludzkich kategoriach²⁹⁶. Trudności pioniera nie są więc jego własną fabrykacją, lecz są „prawdziwe” (*real*), podczas gdy miejski tłum zabiega o wypełnienie „całkowicie sztucznych potrzeb stworzonych przez społeczeństwo” (MW, 321).

Z listu do Harringtona Blake’a, pisanego w kwietniu 1850 roku, wynikają dwie dodatkowe okoliczności. Po pierwsze, nieproporcjonalność zachodząca między egzystencją a oczekiwaniami: „Ludzie czynią wiele hałasu wokół szalonych oczekiwań wobec życia (a może wieczności?) i wokół wysiłków podejmowanych po to, aby żyć wedle tych oczekiwań. To wiele hałasu o nic” (GSW, 59). Po drugie, z **nieustannego projektowania siebie w przyszłość za pośrednictwem nadmiernych żądań wynika deprecjacja terażniejszości**. Człowiek nowoczesny, budując kulturę mającą sprostać jego wygórowanym oczekiwaniom, które dotyczą jego własnej przyszłości, i umieszczając siebie bez reszty w tejże projektowanej przyszłości, opuszcza terażniejszość, a życie nieuważne wobec momentu „teraz” staje się życiem nieautentycznym, widmowym. „Żałowałbym – pisze Thoreau, wyobrażając sobie siebie w roli człowieka oddanego takiemu żywotowi – że nie pamiętałbym w ogóle, że tam byłem i nie potrafiłem ujrzeć niczego godnego uwagi” (GSW, 59).

Nie bez powodu ostatni fragment eseju poświęconego chodzeniu rozpoczyna zdanie: „Nade wszystko, nie wolno nam pozwolić sobie na to, aby


²⁹⁶ Philip Hallie zwięźle ujmując taką postawę w następującej formule: „Przeżycie dnia w nastawieniu szczególnie aspołecznym oznaczało wszakże konieczność ujęcia tego doświadczenia w słowa znajdujące się przecież w społecznym obiegu, obdarzenie myśli kształtem i dźwiękiem stanowiącymi żywą tkankę społeczeństwa i cywilizacji. Bycie bardziej dzikim oznaczało bycie mniej ludzkim, a jednak po to, aby nadać szczególne znaczenie tej istotnej chwili, uciekał się do słów, tego najbardziej ludzkiego z wszystkich narzędzi, słów, w których brzmiały echa starych cywilizacji Grecji i Rzymu”. Ph. Hallie: *Tales of Good and Evil, Help and Harm*. New York: Harper, 1997, s. 120.

nie żyć momentem terażniejszym” (*Above all, we cannot afford not to live in the present* – GSW, 367). Bycie, które odrzuca „teraz”, jako niespełniające jego wymagań, a zatem nieodpowiednie i poślednie, jest w istocie, jak poucza czasownik *afford*, życiem nad stan. Paradoks wyostrzony przez nowoczesność: im intensywniej dążymy do ekonomicznego powodzenia, tym bardziej „nieekonomicznie” obchodzimy się z własnym życiem. **Niebycie w „teraz” jest byciem roztrwonionym.** Aby przestrzec przed tego rodzaju marnotrawstwem nie do naprawienia, Thoreau każe nam rozpoznać jałowość naszych wymagań (*demands*), których natura jest podwójnie zdradliwa: nie tylko pozbawiają nas radości „teraz”, ale umieszczając nas w projektowanej przyszłości, czynią to w imię tego, co minęło. Widmowa terażniejszość kontynuuje się w równie widmowej przyszłości.




Już bowiem młody Thoreau wie, że **nasze wygórowane wymagania projektujące przyszłość mogą być nazwane jedynie w imię i imieniem przeszłości.** To, co filozof zarzuca nowoczesnemu człowiekowi, to wiara w rzekomo jasno sprecyzowane cele, wyznaczające azymut naszego ruchu. Tymczasem człowiek potrzebuje ciemności tajemnicy, a wraz z tym – świadomości, że język opisujący jego zamierzenia i cele, a zatem w sensie dosłownym „oświetlający” przyszłość, może to uczynić tylko pod warunkiem pominięcia mroków nieznannej przyszłości. Przyszłość tymczasem jest ciemnością. Kto chce rozświecić ją bez reszty i do końca, ten usiłuje powołać do życia martwy w istocie płód przeszłości. „Nasze zamierzenia – pisze Thoreau w lutym 1848 roku – nie znajdują jeszcze wyrazu, lecz jeśli posłusznie pójdziemy za nimi, w przyszłym roku nauczymy się języka zeszłorocznych aspiracji” (*J*, 1, 190). Przyszłość nie ma dostępnego nam języka, nasza mowa nazywa tylko to, co minęło, a co w nieroztropnym zadufaniu nazywamy przyszłością²⁹⁷.


²⁹⁷ Na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku popularna autorka powieści kryminalnych Jane Langton umieściła akcję kilku z nich w Concord, a cytaty z dzieł Henry’ego Davida Thoreau stanowiły motta do wszystkich rozdziałów tych książek. Przywołuję *God in Concord* jako przykład ukazania, w jaki sposób przyszłość zostaje zniekształcona wskutek tego, że traktuje się ją jako powtórzenie przeszłości, z jej metodami działania i sposobami myślenia. Za serią morderstw dokonanych w parku przyczep samochodowych w Concord kryje się bezlitosny biznesmen Jefferson „Buzzie” Grandison, który dąży do pozbycia się mieszkańców parku, „aby odkupić wakujące działki od stanu Massachusetts”, a następnie – powielając tryb myślenia właściwy agresywnemu kapitalizmowi sprzed epoki ekologicznej świadomości – spożytkować je jako składowisko gigantycznej liczby zużytych opon, co skutecznie zniszczyłoby całe Concord. Patrz: J. Langton: *God in Concord. A Homer Kelly Mystery*. New York: Penguin Books, 1992.



Stawką jest wierność, ale nie wobec zwerbalizowanych, a nawet wręcz zideologizowanych planów, ambicji i zamierzeń, tylko wobec ciemnego przecucia równie ciemnej i niepewnej przyszłości. Człowiek nowoczesny, chcąc dotrzymać kroku swym planom, gubi przyszłość, w której strone rzekomo tak wytrwale i świadomie dąży, ponieważ ona gotuje się nam w ciemności tajemnicy. Stąd nieposzanowanie terażniejszości; traktujemy ją wszak jedynie jako krok ku przyszłemu, a to już opisaliśmy sobie dokładnie w języku społecznych oczekiwań i sztucznie generowanych potrzeb. Thoreau wie, że chcąc ocalić „teraz”, musi rozpoznać tkwiącą w nim tajemnicę, ciemne serce, z którym jestem tożsamy, które zwraca mnie ku innym, lecz którego inni nie rozpoznają. Dramat wspólnoty to dramat nieposzanowania ciemnego wnętrza „teraz”. Może dlatego spróbujmy, na własną rękę i nie pytając Thoreau o zgodę, zapisać ów sposób doznawania „teraz” jako „teraXniejszość”, gdzie „X” oznacza niewiadomą, zagadkową, nierozpoznaną część naszego domu i świata, bez której życie jest iluzją.



Odnajdziemy te myśli w pięknym i nad wyraz gęstym fragmencie *Dziennika*: „Zda się, że terażniejszość nigdy nie otrzymuje tego, co się jej należy; jest najmniej oczywista — ani przed nami, ani za nami, lecz wewnątrz nas (*within us*). Cała przeszłość składa się na tę chwilę, a my jesteśmy tym, czym jesteśmy. Moje ambicje to jedna sprawa, moja refleksja — sprawa druga, lecz ogólnie rzecz biorąc, istnieję i działam ja i warunki, w jakich się znajduję. Ludziom i naturze jawię się w każdym momencie jako skończone narzędzie — łopata, taczka, motyka. Ta niezmienna obietnica nie jest faktyczną jakością. Z praktycznego punktu widzenia jestem skończony. Gdy wyświadczamy przysługę sąsiadowi, służymy bliźniemu” (*J*, 1, 190). Terażniejszość nie jest „oczywista” (*obvious*), choć pozornie nic nie wydaje się bardziej zrozumiałe; tym większy powód, aby ponowić nasz zapis — „teraXniejszość”, z „X” znaczącym miejsce ciemnej nieoczywistości. Mocna to nieoczywistość, skoro „teraz” mieści się w przestrzeni zamkniętej dla wzroku: nie „przed”, nie „za”, lecz „wewnątrz nas”.



Owa wewnętrzność „teraz” frapuje Thoreau, i jego myśli krążą wokół niej. Połączy ją z fizycznością i cielesną materialnością myślenia, wskazując, że teraXniejszość dokonuje się najpełniej w ciemnych i nie do koń-

ca zrozumianych ruchach naszego organizmu. Zgodnie z jedną z wczesnych not diariuszowych „teraźniejszość jest bieżącą pracą, stojącą blisko samego procesu życia, i w ostatecznym rozrachunku odnajdziemy ją nie gdzie indziej, jak w procesach trawienia (*digestion*). Czasami jednak, trzeba przyznać, iż jest to niestrawność” (*J*, 1, 466). To nie tylko próba uzmysłowienia tego, czym jest teraźniejszość, ale także ironiczny komentarz do kultury, dla której czas był sekwencją przeliczalnych chwil zamienianych na kapitał. „Czas jest trawieniem” – to odpowiedź na tak częste „czas to pieniądz”. Jak zauważa James Guthrie, Thoreau dąży do uprzytomnienia nam znaczenia „teraz” inną drogą niż ta właściwa kulturze XIX wieku, w której znaczenie czasu nieodzownie generowało konieczność większej przedsiębiorczej pracowitości i gospodarności²⁹⁸.

Nie lekceważmy tego gastronomiczno-gastrycznego zwrotu. Mówiąc o „trawieniu”, z jednej strony Thoreau wraca do proto-Nietzscheańskiego rozpoznania znaczenia fizjologii myślenia, w którym ciało odgrywa niepoślednią rolę. Lecz jeśli z drugiej strony zdołamy zachować w pamięci długie rozważania nad charakterem naszego odżywiania się, prowadzone w rozdziale *Szczytne zasady*, będziemy mogli stwierdzić, że mówiąc „czas jest trawieniem”, Thoreau dąży także do przypomnienia nam tego, dzięki czemu czas wykracza zarówno poza fizjologię, jak i ekonomię. Trawienie jest tym, co osobiste i prywatne, a więc czas zostaje przywrócony ciału i jego ciemnym procesom, ale nie tylko. To również przywrócenie nam czasu, który daje się pojąć jedynie jako metafora. W *Waldenie* filozof napomina nas, że wraz z zaprzestaniem gotowania na żywym ogniu „gotowanie z procesu zasadniczo poetyckiego przemieniło się w chemiczny” (*W*, 266). Dopiero przywróciwszy sobie ów metaforyczny wymiar czasu, przestaniemy ulegać złudzeniu, iż jest on tylko kalkulacyjnym rachunkiem upływających minut.

Bezradność wobec teraźniejszości jest dojmująca. Thoreau nie zgadza się z jej widocznym kształtem, który zdominował rzeczywistość: „Ten diabelski Żelazny Koń, którego przewiercające uszy rzenie słyhać w całym mieście, zmałił kopytem Wrzące Źródło i to właśnie on oskubał wszystkie lasy nad brzegami Waldenu [...]” (*W*, 209). Ale to, co kryje się „wewnątrz nas” i co nas stanowi, co wyznacza nasze „teraz”, również ukazuje naszą

²⁹⁸ J. Guthrie: *Above Time. Emerson's and Thoreau's Temporal Revolutions...*, s. 141.

słabość. Wszystko, co możemy uczynić, to powtarzać tautologicznie „jesteśmy tym, czym jesteśmy” (*we are what we are*), „teraXniejszość” bowiem zamyka w sobie mrok tajemnicy, która pozostaje poza artykulacją. Mogę zatem jedynie stwierdzić, iż „jestem” w danych okolicznościach (*myself and condition*), ale to nie jest tożsame z tym, jakimi wydajemy się innym ludziom. Dla nich wszak jestem czymś skończonym, „narzędziem”, „sprzętem” (*finished tool*), przedmiotem nieodbiegającym statusem bycia od innych przedmiotów użytecznych. W istocie jednak jestem tylko „obietnicą”, niezmierną obietnicą (*immense promise*).




Człowiek nowoczesny jest „obietnicą” w podwójnym sensie. Dlatego, że sam sobie jedynie „obiecuje siebie”, wie bowiem, że pozostaje zasadniczo „nieukończony”, a zatem obietnica pozostanie niespełniona (to obietnica dobrej wiary). Ale jest i obietnica złej wiary, stanowiąca mechanizm społecznego funkcjonowania; według niej „obiecuje” siebie jako „narzędzie”, jako ukończony produkt gotowy do użycia i służby. Na tym poziomie „niezmierna obietnica” nie jest „faktyczną jakością” (*efficient quality*); nie może nią być, bo przecież jedynie „z czysto praktycznego punktu widzenia jestem skończony”, jeśli zaś punkt ów przesunąć w stronę „teorii”, czyli w stronę „uważnego spojrzenia”, okaże się, że i tej obietnicy wypełnić nie jestem w stanie. Ważne zatem, aby zachowując pierwsze znaczenie siebie jako „obietnicy” (jestem nieukończonym zamierzeniem), doprowadzić do tego, by modyfikowało ono przyjęte zwyczajowo w społeczeństwie funkcjonowanie jednostki jako „sprzętu”. **Dobra wspólnota zależy od stopnia, do jakiego pierwsze znaczenie obietnicy potrafi nałożyć się na znaczenie drugie.**




Kiedy tak się stanie, zmieni się rozumienie pojęcia „służby” (*service*). „Podczas gdy sąsiadowi wyświadczamy przysługę, bliźniemu służymy” – zagadkowe zdanie, wieńczące dziennikową notę, zasługuje na przytoczenie w oryginale – *When we do a service to our neighbor, we serve our next neighbor* (*J*, 1, 191). Trzeba zwrócić uwagę na różnicę między *do a service* a *serve*, ponieważ to zdanie przeprowadza nas z jednego brzegu na drugi. Zaczynamy od strony „sprzętowo-usługowej” niezbędnej współnocie (*do a service* to świadczyć nie tyle „przysługę”, ile wręcz „usługę” zgodną z naszym fachowym powołaniem; można powiedzieć, iż tak postępował Thoreau, gdy sąsiedzi wzywali go do dokonania niezbędnych pomiarów geodezyjnych; mówił zresztą z dumą o sobie – „mam oczy geodety” –

MW, 332). Po drugiej stronie „usługa” staje się czymś więcej; fachowość zostaje uzupełniona czymś, co pozwala nam poczuć się związanym z Drogim. Teraz **więź nie jest już jedynie prostym zakontraktowaniem usługi, jest nawet czymś więcej niż „przysługa” – jest „służbą”.**




To dlatego *neighbor* z pierwszej części zdania w drugiej jego części staje się *next neighbor*. Jeśli to dobra próba przekładu, „sąsiad” jest teraz „bliznim”, to znaczy – ustanawiająca się między nami więź „służby” okazuje się możliwa dopiero wtedy, gdy formalno-legalistyczna relacja ustępuje miejsca pewnej bliskości i konkretyzacji zawartych w określeniu *next*. „Służba” stanowi specyficzny rodzaj świadczenia „usługi”, w którym nie chodzi tylko o pracę i płacę, ale o relację. Kazimierz Rogoziński trafnie pisze, że „lokalny zasięg, bezpośredniość podmiotowych relacji, spotkanie twarzą w twarz to cechy wyróżniające usługi, zwłaszcza tę ich część, którą zwykło się określać jako usługi osobiste”²⁹⁹. Można rzec, iż **służba to nagłe odsłonięcie się pewnej mikrostruktury, rozbijającej ogólną i anonimową makrostrukturę „usługi”**. Jeszcze inaczej: mikrostruktura jest efektem ćwiczenia się w refleksji nad pracą i nad tym, „czym usługi były [...], czym w istocie są [...], i czym mogłyby być (służbą serca)”³⁰⁰.




W rozdziale *Waldenu* poświęconym *Miasteczku* Thoreau dokonuje konfrontacji dwóch mikrostruktur bytowania z makrostrukturą politycznej organizacji życia. Nim przeczytamy o słynnej odmowie zapłacenia podatku, epizodzie, który dał początek filozofii nieposłuszeństwa obywatelskiego, poznamy zgoła nieheroiczne okoliczności wydarzenia: „Pewnego popołudnia u schyłku mojego pierwszego lata nad stawem, gdy szedłem do miasteczka, aby odebrać but od szewca, złapano mnie i wsadzono do więzienia [...]” (W, 189). But, o którym pisze filozof, zasługuje na baczną uwagę: wiemy, że jest zużyty, a zatem „schodzony”. Wracamy tym samym do problematyki chodzenia jako sposobu stawiania twarzą w twarz ze światem. Poza tym, będąc „schodzonym”, but wymaga naszej troski stanowiącej wyraz przywiązania do przedmiotu, który pomaga mi chodzić; ochraniając moją stopę, sam wymaga troskliwej pamięci, gdyż to dzięki niemu mogę „stać na nogach”, czyli myśleć w sposób godny filozofa.

²⁹⁹ K. Rogoziński: *Cywilizacja usługowa – samorealizujące się niespełnienie*. Poznań: Akademia Ekonomiczna, 2003, s. 38.


³⁰⁰ Ibidem, s. 11.



Bytowanie godne wymaga od nas stałej troski o przedmioty, które odnoszą mnie do świata; to dzięki nim moje myśli „wędrują w żywym i pięknym świecie”. Jeśli czegoś nam nie wolno, to zapomnieć o bucie pośród zawieruchy zjawisk rzeczywistości, której takie mikrostruktury jak but w ogóle nie zajmują. **Im bardziej i wyraźniej państwo, prawo, administracja jako makrostruktury organizowania bycia wspólnego usiłują uregulować wszelkie mikrostruktury mego bycia, tym gorliwiej muszę dbać o ich godność, tym bardziej muszę być do nich przywiązany.** Tu napotykamy drugą mikrostrukturę bytowania; nazwijmy ją gotowością do manifestowania poważnej więzi ze światem. Ta zaś rzadko bywa tożsama z automatycznym akceptowaniem zachowań większości, a co za tym idzie – afirmowaniem władzy. Kontynuuje Thoreau: „[...] nie zapłaciłem podatku, czyli nie uznałem władzy państwa, które na progu budynku senatu handluje mężczyznami, kobietami i dziećmi niby bydłem” (W, 189).



Pisze Roger Mehl, pomagając nam zrozumieć przekonanie Thoreau, iż „być poważnym – to żyć w świecie odczarowanym, któremu nie można właściwie zaufać, nawet jeśli nieraz wydaje się on uśmiechnięty”, a zatem „człowiek poważny jest człowiekiem wrażliwym na ataki ze strony świata”³⁰¹. Umieszczając się starannie i troskliwie wewnątrz mikrostruktur bytowania, filozof może skuteczniej z ich wnętrza spojrzeć krytycznie na makrostruktury administracji. W każdej bowiem sytuacji regulacje stanowiące przez ową administrację odnosi nie do jakiejś bezimiennej „całości”, lecz do siebie samego. Otaczając troskliwym spojrzeniem przedmioty (jak wspomniany but), wokół których narastają mikrostruktury, Thoreau może zarazem pójść za głosem sumienia w sprawie, jak by powiedział Spinoza, „powszechnie” poważnej (nawet „śmiertelnie” poważnej, odmowa dotyczyła bowiem podatku przeznaczzonego, przypuszcza Thoreau, na wojnę z Meksykiem), lecz jednocześnie zachować dystans wobec samego siebie. **Człowiek poważny broni powagi, bez patosu właściwego potocznemu rozumieniu tego pojęcia.**



Tym sposobem ten, kto podejmuje obywatelską krytykę makrostruktury państwowej, może mówić głosem o donośnym politycznym rezonansie,

³⁰¹ R. Mehl: *Postawy moralne*. Przeł. L. Rutowska. Warszawa: PAX, 1973, s. 33, 34.

ale jednocześnie – mając nieustannie w pamięci mikrostruktury życia codziennego – bronić się przed martwym, ideologicznym językiem polityki. Stąd obowiązek nieprzerwanej niczym, nawet najpoważniejszymi dylematami i przemowami, troski o nikły pozornie przedmiot, na przykład but. Zaczynamy od powagi ogólnego sądu: „[...] dokądkolwiek atoli człowiek się uda, ludzie będą go ścigać i obłapiać swoimi brudnymi instytucjami i jeśli zdołają, zmuszą go, aby stał się członkiem ich desperackiego towarzystwa totumfackich”, lecz natychmiast zostajemy przywrócenii rzeczywistości przez troskę o codzienny przedmiot. Filozofia polityczna kontynuuje się nie w przemowie lub działaniu politycznym, lecz w trosce o but: „Jednakże następnego dnia uwolniono mnie, otrzymałem naprawiony but i powróciłem do lasu akurat w porze obiadu, na który spożyłem czarne jagody na wzgórzu Fair Haven” (W, 189).



Chodzenie i but należą do paradygmatu myślenia „ekstra-waganckiego” („Musisz chodzić jak wielbłąd, o którym mówią, że jest jedynym zwierzęciem, które przeżuwa, chodząc” – J, 2, 83), dla którego Thoreau znajdował wyraz w czasowniku *saunter*. Buty stanowią doskonały przykład konstruowania refleksyjnych mikrostruktur rzeczywistości, bo za ich pomocą człowiek daje odpowiedź światu. Do słynnej tezy Wyspiańskiego, iż „trza być w butach na weselu”, dopowiadamy: trzeba być obutym w świecie, a zatem wybór i sposób noszenia obuwia powinny stać się przedmiotem uwagi. To tutaj rozgrywa się dramat reakcji człowieka na nieustannie zmieniającą się sytuację. W lutym 1854 roku Thoreau, wpisując do *Dziennika* dane o raptownych wahanach pogody: „Potem, w jednej nocy, powierzchnia ziemi obsycha i twardnieje”, odnosi to natychmiast do trybu poruszania się: „[...] z trudem poruszamy się po zgrudzonej, zmrożonej ziemi i lodzie, tak iż chodzenie wydaje się istną torturą” (J, 6, 114). To, co makro- (schematy pogody), zostaje natychmiast przełożone na sytuację mikro-: „Godny to wielce przedmiot studiów, jakie buty ubiera człowiek zimą” (J, 6, 114).




Why didn't I bring my boots?


J. Cage: *Where Are We Going? And What We Are Doing?*

I rzeczywiście, to, co następuje, to prawdziwe studium relacji między wymaganiami makrostruktury (pogoda) a mikrostrukturami życia. Dopiero takie uważne studium uprawomocni nasze roszczenie do poważnego

bytowania. Opiera się ono na więzi zespajającej ogrom świata nie- i przed-ludzkiego (zmiany klimatu), jego miejscowe skutki (warunki panujące lokalnie w danym *topos*) oraz stosowną reakcję człowieka, będącą efektem namysłu nad sytuacją. Czytamy o tym w dalszym ciągu dziennikowej noty: „Aby poruszać się zimą, używam trzech rodzajów butów: najpierw i przede wszystkim, na suchy śnieg i gołą ziemię ubieram wysokie buty z wyprawionej skóry wołowej; potem, gdy przychodzi lekka odwilż, gdy woda sięga nie wyżej niż na pół stopy, noszę lekkie buty i gumowe kalosze; po trzecie, w najgorsze roztopy, trwające jaki tydzień w roku, przywdziewam wysokie gumiaki” (*J*, 6, 115). Mikrostruktura kształtowana namysłem nie polega więc na całkowitym wyizolowaniu sytuacji; przeciwnie – na ściślejszym związaniu jej z najszerszym światem.



Mikrostruktura przypisuje przedmiot do danej sytuacji, tylko wtedy bowiem może on być istotnie prze-myślaną odpowiedzią na wymogi, jakie stawiają szeroki świat i warunki lokalne. Ale jednocześnie w obrębie tejże mikrostruktury przedmiot spełnia swe zadanie dlatego, że wyzwala pewien sen o rzeczywistości. Jeśli chodzi o buty, z jednej strony ich funkcja jest ściśle praktyczna – mają ułatwić wygodne stąpanie po ziemi suchą nogą, ale w tak sformułowanym zadaniu już ujawnia się pewna ukryta cudowność: dzięki butom mamy stąpać po wodzie (Thoreau aż dwukrotnie odniesie się do „roztopów” w przywołanym wcześniej fragmencie), a nasze stopy nie mogą się przy tym zamoczyć. To z kolei sprawia, że szewc przybiera rolę cudotwórcy: „Mży i pada cały dzień, tak iż brniemy w wodnej brei, która wszystkich nas odsyła do szewca” (*J*, 9, 150) – notuje Thoreau w 1856 roku podczas grudniowej pluchy. Buty stają się „gruntem”, podstawą wyposażenia człowieka: „Człowiek, który kupił sobie buty, jest jak ten, kto zaopatrzył się w drewno na zimę” – czytamy dalej w tym samym fragmencie.



Lecz buty mogą odegrać tę rolę, albowiem osadzając nas twardo i sucho na ziemi, mogą nas także unieść ponad nią w geście Nietzscheańskiego *überfallen*: mocne stąpanie pozwala docenić, uszanować, ale także przekroczyć ograniczenia ziemi. Buty są nie tylko pożytecznym narzędziem, ale towarzyszą człowiekowi, przywołując sen o wyzwolonej ziemi. Tak też jest w cytowanym fragmencie *Dziennika*: „Buty stoją koło mnie w izbie, oczekują, śniąc o dalekich lasach i leśnych duktach, o skutej lodem lub podmokłej odwilżą ziemi, albo też o tym, że oplątane są skórzanymi pa-

skami, którymi przywiązuje się do nich łyżwy, a lodowy pył szczelnie wypełnił wszystkie szczeliny ich powierzchni”. Nim człowiek ruszy w swą wędrówkę, buty już przedstawiają mu swój sen, którego istotą jest daleka, otwarta przestrzeń szerokiego świata skali „makro”, ale także wierność temu, co najbliższe (skala „mikro”), a czemu buty ofiarują się bez reszty: lodowe okruciny wbijają się w skórę cholewki, a gliniasta gleba jesiennych skib uszczelnia i zalepia wszelkie pory i szczeliny buta (J, 9, 156).




Otwartość i zamknięcie – oto dziwna dialektyka buta, którą umożliwia stan oczekiwania, w jakim pozostaje but. Jest on, jak powiada Thoreau, *expectant*, a to określenie odnosimy do czegoś, co nie jest całkowicie nieprzewidywalne i nieobecne, lecz co już nadchodzi, co rysuje się na horyzoncie naszej rzeczywistości. O oczekujących dziecka kobietach mówi się, iż są *expectant*. Na pytanie, czego „spodziewa się” but, cytowany wyimek *Dziennika* odpowiada – dali; nie takiej, która będzie miała charakter wędrowny, ale takiej, w której człowiek (za pośrednictwem butów właśnie) będzie uczestniczył. Rzecz nie w przyglądaniu się i podziwianiu, lecz w zanurzeniu się w świecie; w tym sensie dal, o której śnią buty stojące przy łóżku filozofa, nie ma charakteru perspektywistycznego. Człowiek obuty nie stara się zamknąć dali w ramie obrazu; przeciwnie – dąży do tego, aby doświadczyć nieuchwytności dali. Zanurza się w nią, wędrując przy każdej możliwej pogodzie. **To dlatego but musi być niezawodny: dzięki niemu poznajemy tajemniczą nieuchwytność przestrzeni.**




Fragment, w którym Thoreau opowiada o butach na zimę, budzi zainteresowanie jeszcze z innego powodu. Pokazuje, na czym polega sekret użyteczności przedmiotu; w typowo Heideggerowski sposób zapytuje, na czym polega „bycie narzędzia narzędziem”³⁰². I odpowiada podobnie, jak niemiecki filozof: użyteczność narzędzia nie polega na jego immanentnej doskonałości, lecz na sposobie, w jaki użycie przedmiotu czyni go doskonałym. Paradoksalnie, nawet najlepiej przygotowany but nie jest gotowy do pełnienia swej funkcji, zanim nie zacznie jej pełnić. Za pierwszą próbą, pisze Thoreau, „warstwa śniegu spoczywająca na górze stopiła się i przesiąknęła przez skórę, mocząc mi stopy” (J, 9, 156). Mądrość szewska poucza rolników, iż nie mogą oczekiwać nieprzemakalności od nowych bu-

³⁰² M. Heidegger: *Źródło dzieła sztuki*. Przeł. J. Mizera. W: M. Heidegger: *Drogi lasu*. Warszawa: Aletheia, 1997, s. 21.

tów: „Mówię farmerom, że ciężkie buty trzeba kupować latem lub wtedy, gdy okopują ziemniaki, aby wszelkie otwory w skórze zasklepiły się gliniastą glebą”. **Rzecz „gotuje się”, współpracując z czasem** (zimowy but „przygotowuje się” do swej funkcji latem i jesienią); **nie jest skończona, lecz doskonali się.**




Nie możemy nie przypomnieć słynnego passusu z Heideggerowskiego eseju, po to aby zobaczyć, jak blisko jesteśmy intuicji Thoreau, chociaż musimy pamiętać, że Heidegger mówi o dziele sztuki (obraz Van Gogha), podczas gdy autor *Waldenu* medytuje nad materialnym przedmiotem. Oto Heidegger o parze chłopskich butów: „W topornym masywie narzędzia-butów spiętrzył się mozół powolnego stąpania przez rozległe i stale jednakie bruzdy roli, nad którą unosi się ostry wiatr. Skórę pokrywa wilgoć i lepkość ziemi. Pod podeszwami przesuwają się samotność polnej drogi wiodącej przez zapadający wieczór. W narzędziu-butach pulsuje dyskretne wezwanie ziemi, jej ciche rozdarowywanie dojrzewającego ziarna i jej niepojęte odmawianie siebie w pustym odłogu zimowego pola. Przez to narzędzie przeciąga bezgłośna obawa o zapewnienie chleba, milcząca radość ponownego przetrwania biedy, niepokój w obliczu nadejścia narodzin i drżenie wobec zagrożenia śmiercią. Narzędzie to przynależy *ziemi*, a strzeże go *świat* chłopki”³⁰³.




Zauważmy od razu, że buty stojące w izbie Thoreau, chociaż zapewne należą do „świata chłopki”, nie służą do celów, o jakich pisze Heidegger. Dla Thoreau jest dala bruzd rozoranej ziemi, ale nie wiąże się z pracą, tak istotną w wywodzie niemieckiego mędrca. Natomiast konkluzja o przynależeniu butów do „ziemi” i strzeżeniu ich przez chłopski „świat” nie jest obca Thoreau. Przechodzi on przez skiby ziemi nie jak rolnik, co prawda, lecz jako wędrowiec, ale jego buty, podobnie jak te, w których rolnik wychodzi do swej znoјnej pracy, nasycają się błotem i gliną. **Dal, do której gotują się buty, jest dala bezdroży.** Dlatego analiza Heideggerowska może okazać się przydatna: chociaż Thoreau nie pracuje na roli, jednak — jak rolnik — nie jest tym, który stąpa po ubitych traktach. Przeciwnie: „Drogi zrobiono dla koni i ludzi interesu. Wędruję nimi stosunkowo rzadko, bo nie spieszy mi się do żadnej gospody, sklepu czy magazynu, do którego drogi te prowadzą” (GSW, 338).


³⁰³ Ibidem, s. 20.



Buty są niczym próg, na którym człowiek chroniony domem nie zamyka się przed światem. Mają strzec stóp przed wilgocią, ale — niestrudzenie podkreśla Thoreau — jest to możliwe tylko przez w najdosłowniejszym tego słowa znaczeniu „ściśły” związek ze światem. Aby spełniać swoją funkcję, buty nie oddzielają, lecz łączą, nie odłączają, lecz zespajają. Czy może zatem dziwić, że filozof poświęca im osobny wiersz? Dowiadujemy się z niego kilku rzeczy. Po pierwsze, jak w ujęciu Heideggera, buty otwierają się na nas „wnętrzem ciemnego otworu”. To, co otwiera się, nie jest ujściem dla trudu i mokołu, o którym pisze niemiecki filozof, chociaż, tak jak u niego, jest „wdawaniem się w milczące wezwanie ziemi”³⁰⁴. Thoreau owemu „wdawaniu się” nadaje jednak inny charakter: nie jest mokołem pracy, lecz ucztowaniem w świecie oraz oddychaniem powietrzem świata. To o tym mówią dwie początkowe linie wiersza: „Nieustraszonym otwartym haustem wkrótce spiją / Rosę nektaru, którego tak naturalnie są spragnione / [...]” (CEP, 518).




Otwór, o którym mówi Thoreau, nie jest wyłącznie, jak u Heideggera, otworem, przez który wsuwam stopę do buta. To cały but jest owym „otwarcie”, służy bowiem do „wciągania” w siebie świata, „nasączania się” światem. Pojawi się obraz nie tylko ust, ale także i płuc: „Lub tam, gdzie kryją się jagody, zrosicie swe płuca ze skóry [...]” (CEP, 518). Lecz przede wszystkim **buty przesycają się tym, co bliskie; gdy świadomość może nam uzmysławiać wagę tego, co odległe w czasie i przestrzeni, buty zawsze stoją po stronie tego, co bliskie, co pod nogą** — płuca butów napoją się „Winem słodszy niż Chianti, Lesbos czy dalekie Falerno” (CEP, 518). Dzięki butom człowiek może pojąć to, co bliskie, i w tym sensie nawet najodleglejszy marsz jest szkołą doznawania bliskości ze światem. To dlatego Thoreau będzie mógł powiedzieć, że „musi wędrować w stronę Oregonu, a nie Europy” (GSW, 343); bliskość, której narzędziem są buty, mówi także o potrzebie autentyczności tego, co nowe, a co nie powinno czerpać owej niepowtarzalności, imitując dzieje innych, odległych miejsc.




³⁰⁴ Ibidem, s. 22.

Buty mają swego właściciela, być może nawet zrobione zostały na miarę, tak aby żadna inna stopa nie czuła się w nich wygodnie. A jednak intymność właścicielstwa butów zawarta w tytule wiersza *My Boots* wykracza daleko poza odrębność ustanowioną prawem własności. Posłuchajmy niezwykłego wersu, w którym wieloznaczność jest z pewnością nieprzypadkowa: „Blask ich był wewnętrzny i zapowiadał / Otwartą podeszwę [...]”. To, co Thoreau nazywa „blaskiem” i czego kierunek prowadzi nas do „wnętrza” (*inward lustre*), jest „zapowiedzią”, „przyrzeczeniem” i „przywołaniem” otwartości czegoś, czego z dwóch powodów nie widać: po pierwsze dlatego, że „podeszwa”, zwrócona ku ziemi i zespajająca but z ziemią, jest jednym z warunków użyteczności buta, ale też w efekcie pozostaje niedostępna mojemu spojrzeniu; po drugie – ponieważ „podeszwa” (*sole*) jest niczym innym jak „duszą” (*soul*). Homofoniczność *sole* i *soul* mówi nam o tym, że wskutek zetknięcia się z ziemią spełnia się dyspozycja do otwartości. Gotowość buta do zetknięcia z każdym rodzajem gruntu, człowieka – do przyjęcia wszystkiego-co-przychodzi. Gościnność buta, gościnność duszy.



Dzięki owej podwójnej otwartości i gotowości stajemy się zdolni do przeżycia tego, co bliskie, jako specyficznego doświadczenia radości. Buty, pisze dalej filozof, „nigdy nie odrzuca / Radosnego dnia – co chwala jest większą / Niż to, co odległą horyzontu krawędź złoci dostrzegalnym mrokiem” (*CEP*, 518). Między tym, co dalekie i bliskie, rozgrywa się dramat człowieka, i – paradoksalnie – niestrudzony piechur, doceniający odległe widoki, jakim był Thoreau, **ugruntuje** (musimy traktować ten czasownik jak najdosłowniej) wędrówkę jako formę myślenia „ekstra-waganckiego” w tym, co znajduje się pod stopą. Bez uważnego stąpania, bez lokalnej troski pozwalającej na rozpoznanie rodzaju gruntu nasza wędrówka stanie się jedynie przechodzeniem z miejsca w miejsce. Na koniec, buty uzmysłowią nam naszą niesamowystarczalność: to, co godne uwagi, powstaje z więzi między nami a światem. Tym zamyka Thoreau swą medytację poświęconą butom: „Cnoty, które wiernie trwają mimo lat upływu, / Wcierane raczej niżli usuwane (*Rather rubbed in than off*)”.



Co więcej, tam, gdzie wędruje Thoreau, drogą staje się coś, o czym wiemy, że nie tylko drogą nie jest, lecz stanowi jej zaprzeczenie; marsz po wodzie był znamienym wyzwaniem, któremu tylko boskość mogła sprostać. Thoreau, zawołany łyżwiarz, przypina do butów łyżwy i podejmuje

wyzwanie zmrożonej wody. O tym też marzą buty stojące w ciepłej izbie. Lecz owo marzenie, *dreaming*, jest także marzeniem filozofa; w tym wspólnym marzeniu Thoreau jest już „obuty”, choć obuwiu wciąż jeszcze stoi obok niego. Thoreau zwraca się do siebie, zwraca siebie sobie w tych butach, a tym samym „zwraca się” już w jakąś stronę, już idzie lub płynnym, posuwistym ruchem „łyżwuje” w jakimś kierunku, zanurza się w świecie, który „strzeże” butów. Tak też pisze o tym Derrida: „Van Gogh oddał swoje buty, oddał siebie, czyli »zwrócił się« w swoich butach; udał się, czyli »zwrócił się w jakąś stronę«, obuty w swoje buty; zdał się na swoje buty, czyli zwrócił się im; zwrócił sobie swoje buty. Wszystkie te znaczenia wiążą się ze sobą i odwiązują od siebie w sznurówce tej składni”³⁰⁵.



We carry our homes
Within us
Which enables us to fly

J. Cage: 45' for a Speaker

Zróbmy jeszcze krok w prawdziwie siedmiomilowych butach Derridy. Zaprowadzi on nas do miejsca, w którym będziemy musieli przyznać (a Thoreau chętnie przystanie na ten wniosek), że buty stanowią tyleż narzędzie człowieka, co jego widmowe wcielenie, lub lepiej – widmowe wcielenie jego marzeń i zamierzeń, którym Thoreau nadaje łączne miano „pól i lasów”: „Gdy idziemy, w sposób naturalny zmierzamy w stronę pól i lasów; cóż bowiem stałoby się z nami, gdybyśmy chodzili jeno w ogrodzie czy po rynku?” (GSW, 336). Tak ujmie to Derrida: „Buty są zawsze otwarte na podświadomość innego [...]. Są do wynajęcia, na wyprzedazy, wystawione na przetarg, do wzięcia, kiedy to tylko możliwe, ale nigdy do wzięcia na własność, a jeszcze mniej do zatrzymania”³⁰⁶. Dzięki butom zanurzamy się w przestrzeni, ale także przemierzamy ją, zatrzymujemy się na postój, lecz nie obejmujemy niczego na własność, nie zakładamy stałych domostw. Dzięki butom także zdajemy sobie sprawę, że wędrówka przez „pola i lasy” musi być wędrówką przez nas samych.



³⁰⁵ J. Derrida: *Prawda w malarstwie*. Przeł. M. Kwietniewska. Gdańsk: Słowo/obraz/terytoria, 2003, s. 444.

³⁰⁶ Ibidem, s. 445.

W tym punkcie leśny dukt Thoreau rozchodzi się ze ścieżką Heideggera. Ten bowiem przyznawał, że „to dzieło sztuki dostarczyło wiedzy o tym, czym naprawdę jest narzędzie-buty”³⁰⁷, natomiast mędrzec z Concord rozmyślnie wymazuje siebie z jakiegokolwiek dzieła sztuki. Skonstatowawszy, iż bezdroże jest żywiołem jego wędrówki, podjąwszy ryzykowne wyzwanie przestrzeni, któremu nie może sprostać „człowiek interesu”, Thoreau wie, że nieuchronne jest **ujęcie siebie samego** (w znaczeniu „wydobycia się na zewnątrz”) z tradycji przedstawiania tego-co-ludzkie, to bowiem zawsze zakłada istnienie jakiejś drogi, nawet „bezdrożnej”. Tymczasem filozofa interesuje zupełnie nowy szlak, który nie poddaje się takim określeniom, jak „droga”, „ścieżka” czy „dukt”. Napisze: „Pejzażysta posługuje się postaciami ludzi, aby zaznaczyć drogę” (GSW, 339). Zatem nie obraz, nie reżim optyczny i okularny ustanawiają przestrzeń Thoreau, dla nich bowiem zawsze w ostatecznym rezultacie znajdujemy się „w drodze”, „na drodze”, „po drodze” do czegoś lub kogoś.



Dlatego, zdaniem Thoreau, wyzwanie przestrzeni wymaga „ekstrawaganckiego” myślenia proroka lub poety. Wędrując, zanurza się w przestrzeń nie jak Claude czy Poussin. Malarz, dla którego człowiek jest sygnałem „drogi”, „nie mógłby posłużyć się moją osobą”. O sobie powie filozof: „Wychodzę, aby zanurzyć się w Naturę (*I walk out into Nature*) tak, jak to czynili dawni prorocy i poeci: Menu, Mojżesz, Homer, Chaucer” (GSW, 339). Osobliwa to przestrzeń i Thoreau wie, że natrafi na wielkie trudności w jej nazwaniu. Wie także, że „dal”, o której tyle pisał, i „pustkowie”, wokół którego krystalizował się nowy kraj, podsuwają pokusę utożsamienia owego wyzwania z Ameryką jako pewnym społecznym i politycznym zamierzeniem. Thoreau nie cofa się przed przyjęciem takiej sugestii, ale jednocześnie wie, że nie może przyjąć jej bezkrytycznie; wtedy bowiem zamieniałby „Amerykę” na wersję „drogi”, modelowego „szlaku”, udostępniałby ją wzniosłym wyobrażeniom, które znamy z płócien Thomasa Cole’a czy Fredericka Edwina Churcha.



Dlatego, niczym de Tocqueville, w Ameryce pragnie Thoreau zobaczyć „coś więcej” niż tylko Amerykę³⁰⁸. Punkt przeznaczenia, do którego zmie-

³⁰⁷ M. Heidegger: *Drogi lasu...*, s. 22.

³⁰⁸ We *Wstępie* do swej wielkiej książki de Tocqueville wyraźnie formułuje powody swego zainteresowania nowym państwem. Ameryka to nadzieja na odpowiedź na pytanie

rza bezdrożem, nie jest żadnym konkretnym miejscem. Jak pisze: „Można go nazwać Ameryką, lecz Ameryką nie jest (*You may name it America, but it is not America*): jej odkrywcą nie był ani Amerigo Vespucci, ani Kolumb, ani nikt inny” (GSW, 339). W istocie, gdy Thoreau pisze o chodzeniu i fizyczności myślenia, prowadzi nas w stronę źródła myśli, a tym samym pragnie zmitologizować „Amerykę”. „Ameryka” być może nie ma czego pamiętać w sensie śladów nawarstwiającej się historii, lecz przypomina o tym, co było początkiem wszelkiego historycznego śladu. „Czy sądzisz, że ludzie, którzy stworzyli grecką mitologię i poezję, byli cierpiącymi na niestrawność cherlakami?” (J, 13, 70) – pyta retorycznie. A w eseju o chodzeniu powie wprost, że to, co nazywa się „Ameryką”, wykracza poza wszelką historię, poza reżim daty i chronologii. Nowoczesność „Ameryki” jest więc zwodnicza.

„Prawdziwszy opis [tego, co możemy nazwać Ameryką – T.S.] znajdziemy prędzej w mitologii niż w jakiegokolwiek znanej mi tak zwanej historii Ameryki” (GSW, 339). Ameryka, jako pewne źródłowe zamierzenie, należy więc, jak widzieliśmy, do proroków i poetów, i można zastanowić się, czy taki sąd nie zbliża Thoreau tyleż do Heideggera z jego poszukiwaniami greckich fundamentów myślenia, co do politycznej filozofii de Tocqueville’a, tak bardzo doceniającej purytańskie początki Ameryki. Także spojrzenie Tocqueville’a jest wzrokiem proroka. Jak pisze Sheldon Wolin, „proroczy ton służy Tocqueville’owi jako alternatywa wobec dyskursu wiedzy”³⁰⁹, który redukuje wszystko do zasad rygorystycznie stosowanej metody, nie respektując wyjątkowości jednostki, ale jednocześnie prorocstwo zmierza – nie ustępując w tym nauce – do wywołania wrażenia pewności swoich sądów. Thoreau może biegle opisywać naukowo botaniczne okazy i jednocześnie mitologizować świat, który ogląda, przedstawiając mu jego przyszłość.

o możliwość ocalenia demokracji w Europie. Gdy „Narody chrześcijańskie przedstawiają dziś straszliwy obraz”, gdy z całą ostrością rysuje się pytanie „Ku czemu więc zmierzamy?”, nie dziwi następujące wyznanie filozofa: „Przyznaję, że w Ameryce dostrzegłem coś więcej niż Amerykę, ponieważ dopatrywałem się w niej wizerunku demokracji jako takiej, jej skłonności, jej charakteru, jej przesądów i jej namiętności. Chciałem ją poznać po to, by wiedzieć przynajmniej, czego się możemy po niej spodziewać i czego z jej strony obawiać”. A. de Tocqueville: *O demokracji w Ameryce...*, s. 30, 36.

³⁰⁹ S. Wolin: *Tocqueville between Two Worlds. The Making of a Political and Theoretical Life*. Princeton: Princeton University Press, 2001, s. 185.

„Proroctwo”, które, jak trafnie zauważa Wolin, jest dla Tocqueville’a praktyczną wiedzą polityczną, tekstowo zakorzenioną w biblijnym żywiole proroczego dyskursu, „nadaje teorii pewną aurę niekwestionowalności”³¹⁰. To zaś kazało francuskiemu filozofowi przypomnieć purytanów, którzy byli dla niego grupą „o wyrazistej teorii politycznej i mocno zarysowanej koncepcji politycznej wolności, ale także rygorystycznej moralnej dyscypliny”. To ludzie „obdarzeni zmysłem teorii, pragnący poddać życie religijne i praktyki polityczne władzy wyraźnego systemu wartości”³¹¹. Jeśli tak, to mitologiczno-poetyckie interpretacje „Ameryki” dokonywane przez Thoreau mogłyby stanowić jednocześnie przypomnienie początków „Ameryki” i próbę krytycznego zwrócenia uwagi na stopień, do jakiego zarówno początki owe, jak i ich „system wartości” uległy zapomnieniu. Stawką nie było odnowienie roli religijnej instytucji, która od roku 1834, po rozdzieleniu stanu i państwa od Kościoła, traciła wyznawców³¹²; stawką było zbudowanie wspólnoty politycznej opartej na harmonijnym związku jednostki i zbiorowości.

Chodzi więc o określenie statusu jednostki. Thoreau usiłuje znaleźć rozwiązanie paradoksu polegającego na tym, że społeczeństwo amerykańskie wspiera się na indywidualizmie jednostek, a jednocześnie jednostki owe są coraz mniej „jednostkowe”, gdyż presja obowiązującego modelu życia sprawia, że upodobniają się do siebie. Być może głębokie zainteresowanie filozofa antycznym dramatem skupiało się wokół tego właśnie zagadnienia. Jean-Pierre Vernant notuje, że tragedia grecka stanowi studium żmudnego dochodzenia człowieka do świadomości odrębności „ja”, dochodzenia niezakończonego powodzeniem, bowiem „ani jednostka, ani jej życie wewnętrzne nie osiągały tego stopnia spoistości czy autonomii, który ustanowiłby podmiot ośrodkiem decyzji, z których wypływałyby odpowiednie działania. Oderwany od znajomego, rodzinnego środowiska, obywatelskich i religijnych korzeni, człowiek stawał się niczym; nie był jedynie samotny – przestawał po prostu istnieć”³¹³.

³¹⁰ Ibidem.

³¹¹ Ibidem, s. 210.

³¹² Na ten temat patrz R. Gross: „That Terrible Thoreau”. *Concord and Its Hermit*. In: *A Historical Guide to Henry David Thoreau...*, s. 185.

³¹³ J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet: *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*. Paris 1972, s. 73.


Wszystko, co jest przedmiotem tragedii, świadczy o kryzysie domowości. Zadufany Edyp rozpoczyna od silnego poczucia bycia królem podejmującym wszelkie wysiłki, aby ocalić swe państwo; na końcu okazuje się, że obrona *polis* jest możliwa tylko kosztem utraty domu. To, co staramy się obronić, jest nie do obrony, albowiem przenika je nieznany i nieprzewidywalny los, oraz dlatego, że ojczyzna może się obronić, jedynie relegując poza mury swych obrońców. Śmierć Edypa jest wypowiedzeniem zasady domowości jako warunku obrony demokracji³¹⁴. Thoreau przedstawia życie nowoczesnego zachodniego świata jako tragedię polegającą na sprzeczności między rozbudowanym systemem domowienia się w świecie, systemem, którego możliwości zwielokrotniły się wraz z rozwojem przemysłu i wolnorynkowej ekonomii, a niechętnie przyjmowaną świadomością, iż taki sposób czynienia świata „swojskim” w istocie skrywa naszą nieumiejętność bycia w nim. Stąd słynne zdanie z początkowych stron *Waldenu* mówiące o tym, że większość ludzi prowadzi życie w cichej rozpacz.

Ekologiczna refleksja Thoreau jest formą obrony „ekstra-waganckiego” myślenia. Odkrywanie i troskliwe osłanianie przed-ludzkiej natury chronią „naturalne środowisko” myśli, która musi poruszać się bezdrożami, a nie po dobrze ubitych traktach. Dzikość i pustkowia (*wilderness*) decydujące w znacznej mierze o charakterze Ameryki filozof przenosi do zaplecza myślenia – właśnie tam mieści się to, co winno podlegać ochronie, a czego natura jest zewnętrznym znakiem. **„Ekstra-waganckie” myślenie jest formą łamania zasad ludzkiego świata.** W Anglii, gorzko mówi Thoreau, nie ma już prawa do chodzenia polami; pozostają jedynie wyznaczone drogi, a Ameryka zdaje się iść tym samym śladem, zdradzając swoją misję i swoją przed-ludzką przed-historię. „To prawda, że jeszcze poczynamy sobie całkiem śmieie i maszerujemy przez cudze pola [...], lecz z roku na rok coraz mniej mamy wolności i na coraz większy napotykamy sprzeciw” (*J*, 14, 305). I podobnie w *Waldenie*, gdzie filozof podziwia „ekstrawagancką krowę, która [...] przeskakuje płot” (*W*, 332).


Jak Nietzsche, Thoreau będzie wracał do metafory żeglarskiej. „Jeżeli sprzyjam morzu i wszystkiemu, co ma morską naturę [...], jeżeli radość

³¹⁴ Pierre Vidal-Naquet mówi wprost, iż „tragedia była demokratyczna w tej mierze, w jakiej jej tematem jest śmierć króla”. P. Vidal-Naquet et al.: *Zrozumieć demokrację i obywatelskość. Dziedzictwo grecko-rzymskie*. Warszawa: PWN, 2007, s. 42.

moja wołała: »Zniknął brzeg — oto spadły ze mnie ostatnie łańcuchy« [...]»³¹⁵, tym warunkuje Zaratustra swoją miłość do wieczności. „Zniszczyliśmy za sobą most — co więcej, zniszczyliśmy za sobą ląd [...]. Biada, jeśli opadnie Cię tęsknota za lądem [...], a nie ma już żadnego lądu”, śpiewają żeglarze w *Wiedzy radosnej*³¹⁶. Dla Thoreau brzeg jest niebezpieczną pokusą dla myślenia, które uwiedzione w bezpieczne zakola przybrzeżnych zatok traci swój „ekstra-wagancki” charakter. A przecież człowiek Thoreau, pozornie tylko inaczej niż dla Nietzschego, nie może istnieć bez brzegu; **jako ludzie, jesteście bytami „brzegowymi”**. Wszelako, gdy Thoreau mówi o brzegu, nie ustawia go w opozycji do morza, lecz przeciwnie — do tego, co w głębi lądu. „Wielki przyjaciel / Na końcu ziemi mieszka / Mieszka tam / Zaraz obok morza / [...] / Wielu ludziom w głębi mieszkać się zdarzy, / Lecz on samotnie siedzi na plaży, / Nad książkami czy ludźmi medytuje / Zawsze spojrzenie ku morzu kieruje” (CEP, 602).



Ale brzeg nie jest figurą bezpiecznego kotwiczenia. Thoreau, jak Nietzsche, dąży do wykonania radykalnego gestu. Gdy *Wiedza radosna* niszczy ląd, zostawiając jedynie morze („jak jedwab i złoto, i marzenie o dobroci” — czytamy w przywołanym aforyzmie), Thoreau zmierza do wymazania morza i uczynienia go „brzegiem” kolejnej tajemnicy, a zatem wstępem do następnego etapu wędrówki. Nawet morze niesie z sobą niebezpieczeństwo ustanowienia porządku pewnej „formuły”; nawet morska fala może się okazać zbyt uładowana dla myśli „ekstra-waganckiej”. Człowiek, któremu myśl niespełniona ukazała to, iż „liczba jego związków jest nieskończona”, zatem zdolny do prawdziwego doświadczenia przyjaźni, dostrzega wszędzie „leśne rozpadliny”. Żadne z pojęć ani słów nie należy do domeny pewności i bezpieczeństwa; we wnętrzu każdego z nich otwiera się żywioł różnicy, rozdzierający pozornie jednolitą materię znaczenia. **Człowiek jest „brzegowy”, ponieważ myśl „ekstra-wagancką” cechuje doznawanie obecności morza różnicy.**



Thoreau w swej medytacji nad nawigacją myśli nie może zatem zniszczyć brzegu. Lecz podobnie jak morze trzeba ocalić przed morzem zbanalizowanym pokusą pojmowania go jako metafory ostatecznego spełnienia,

³¹⁵ F. Nietzsche: *To rzekł Zaratustra...*, s. 224.

³¹⁶ F. Nietzsche: *Wiedza radosna...*, s. 167.

tak i brzeg wymaga stałej troski, aby nie „ustał się w sobie”, stając się zamkniętym portem. Brzeg jest krawędzią, ta zaś oznacza rodzaj sytuacji granicznej, która pokazuje chwiejność wszelkiej trwałej stabilizacji. Nie bez powodu Thoreau mówi o właściwej istnieniu „tendencji brzegu” (*inclination in the shore*) (W, 302). Jest ona niczym innym, jak dążeniem do zakotwiczenia myśli, do zatrzymania jej biegu. Tendencja ta, rozumiała jako „port sezonowy”, staje się niebezpieczna, kiedy oznacza trwałe unieruchomienie myślenia, niepostrzeżone przeobrażenie się brzegu w odcięty od morza zalew. Brzeg musi zostać ocalony jako sytuacja graniczna, jako krawędź, przyczółek wysunięty w stronę niewiadomego. W tę samą stronę spoglądał przyjaciel z wiersza Thoreau. Człowiek o niezliczonych powiązaniach ze światem zawsze spogląda w nieskończone.




Ocalić „brzeg” – to ocalić samo istnienie przed stanowiącą jego integralną część tendencją do bycia spełnionym, zamkniętym, odciętym od wszelkich prądów stawania się. Tendencja ta, jeśli przyjmiemy metaforę brzegu, oznacza, że bycie z jednej strony jest nieprzerwanym ruchem ku..., półwyspem sięgającym w stronę... (Thoreau mówi w pewnym momencie o „półwyspowym kontakcie” (W, 277), *peninsular relation*, między nim i zwierzętami), lecz z drugiej strony w trakcie owego ruchu istnienie dąży do odcinania niektórych swych zakoli, pozostawiając je w sennym spokoju. Istnienie jakby przyciągało do siebie dale (spojrzenie z brzegu w morze, o którym pisze Thoreau), ale jednocześnie, przyciągnąwszy je, dąży do ich wykluczenia z dalszego ruchu, udomowienia w zakolach swojskości. Nawet „krawędź”, owo bycie „brzegowe”, jakim jest człowiek, bycie „skraj-ne”, nie jest wolne od napięcia między przyzywaniem dali a jednoczesnym chwytem jej w pułapkę bliskości.




Brzeg nie może zatem przejść tak niebezpiecznej i nader często skutecznej metamorfozy, której obraz kreśli filozof w rozdziale *Staw zimą*: „[...] skoro wody opadają, to, co pierwotnie było tylko tendencją brzegu, przy którym zakotwiczyła myśl, przekształca się w osobne jezioro odcięte od oceanu, jezioro, gdzie owa myśl zapewnia sobie swoje własne warunki, zmienia się, być może ze słonej wody w słodką, staje się słodkim morzem, martwym morzem, mokradłem” (W, 302). Bycie jest dla Thoreau napięciem między tymi dwoma ruchami: jednym w stronę dali i głębi, połączonym z koniecznością stałego, czujnego sondowania dna, i drugim, polegającym na nieuchronnym dążeniu w stronę płytkiej wody, co nie


wymaga czujności i uwagi: „Czyż nie możemy przypuszczać, że wraz z nastaniem życia każdego człowieka gdzieś zaczyna wyzierać spod powierzchni owa piaszczysta łacha?” (W, 302).



Przyjaciela, którego opisuje Thoreau, „W każdym słowie człeka ładu / Czuje mocny wiatr od morza”, a „W przyjaciela spojrzeniu / Dostrzega zarys żaglowca” (CEP, 603). Zadanie filozofa i myślenia „ekstra-waganckiego” polega na ocaleniu morza przed „udomowieniem”, jakim było sprowadzenie go do roli ważnego elementu procesu ekonomicznego podboju świata. Myśl niespełniona sadowi się na brzegu w oczekiwaniu na statek, który „kres położy handlom” i tym samym „zwróci, co nam zabrał”. To nie tylko kolejna inwektywa Thoreau przeciwko skomercjalizowanej rzeczywistości dziewiętnastowiecznego świata zachodniego („Czy zawsze mamy się zastanawiać, jak zdobyć więcej, zamiast cieszyć się tym, co posiadamy, nawet jeśli posiadamy mniej?” – W, 56). Rzecz jest poważniejsza – chodzi o ruch, i to być może radykalniejszy od tego, który wykonał autor *Zaratustry*. Teraz nawet morze wymaga „ocalenia” przed strywalizowaniem go przez cywilizację „diabelskiego Żelaznego Konia” (W, 209).



„Morze samo brzegiem się staje / Większego, głębszego morza / I głębszej tajemnicy” (CEP, 603). Dla myśli „ekstra-waganckiej” nic nie może oznaczać spełnienia; spojrzenie ku morzu nie oznacza nostalgii za wolnością, lecz sygnalizuje położenie kresu złudzeniu, że oto morze oznacza koniec naszych wysiłków, dopełnienie wyswobadzającej nas myśli. Brzeg uznaje Thoreau może za istotniejszy od akwaticznego żywiołu, gdyż jest topografią niezaspokojenia, nie tyle podróżowania (w tym bowiem zawsze może kryć się pokusa odnalezienia ostatecznego miejsca przeznaczenia, finalnego portu), ile nieustannie odnawiającej się gotowości „do wy-wędrowywania” (*migrate*), zatem do radykalnego porzucania domu i ojczyzny. W tym sensie „brzeg”, jako rodzaj przenikliwego spojrzenia, kładzie kres światu, w którym „Pozory i złudzenia przyjmuje się za niezbłą prawdę, a rzeczywistość za fantazję. Gdyby ludzie stale obserwowali tylko rzeczywistość i nie pozwalali sobie na złudzenia, życie [...] przypominałoby bajkę z tysiąca i jednej nocy” (W, 113).



Mówiąc językiem Emersona, chodzi o zatoczenie nowego koła, a zatem w konsekwencji o dwie rzeczy. Najpierw o nieustanne „wychodzenie z siebie”, odmowę ustania się w sobie, potraktowania siebie jako gotowego podmiotu. Píše Emerson: „Jedyną rzeczą, jakiej szukamy z nienasyconym pragnieniem, jest: zapomnieć o sobie samych, zostać wyrwanym nagle z naszego posiadania siebie, stracić naszą wieczną pamięć i zrobić coś, nie wiedząc jak, ani dlaczego [...]”³¹⁷. Potem zaś o zaakcentowanie prymatu bycia nad wiedzą, czyli o afirmację istnienia jako zaskakującego nas wydarzenia: „Życie jest szeregiem niespodzianek [...]. Mogę powiedzieć, że prawda jest boska i pomocna, ale jak ona mi pomoże, tego nie umiem zgadnąć, bo *tak być* jest jedynym wejściem do *tak wiedzieć* [...]. Odrzucam w tym momencie całą moją uzbieraną wiedzę jako próżną i beztreściwą”³¹⁸. Nieustanne de-konstruowanie siebie stanowi formę bycia, która umożliwia zdobycie wiedzy nie w postaci zbioru wyjaśniających formuł, lecz przejściowych postulatów.

„To zadziwiające, że naszym podróżom po morzach nie towarzyszą większe oczekiwania. Niczego wybitnego bowiem nie osiągnięto nigdy w prozaicznym nastawieniu. Bohaterowie i odkrywcy odnaleźli więcej, niż uprzednio sądzili, tylko wówczas, gdy oczekiwali i marzyli o czymś ponad to, o czym marzyli ich współcześni [...]” (CC, 139). **Morze prowadzi nas w stronę przeznaczenia, które nie jest wszelako spełnieniem; przeciwnie – oddala wszelkie spełnienie jako niewystarczające, wprowadzające w błąd, a zatem w jakimś sensie zdradzające powołanie myślenia.** Jedynie ci, którzy żeglują, nie tylko wykraczają poza spełnienie marzeniem, ale to ostatnie musi być nawet śmielsze niż marzenia właściwe ich czasowi (*their contemporaries*). Niespełniona myśl nie daje się zamknąć w określonej epoce, nie mieści się także w formule marzenia jako horyzontu ambicji tejże epoki. Myśl „ekstra-wagancka” jest marzeniem poza (*extra*) marzeniem, spełnieniem poza (*extra*) wszelkim oczekiwanym i planowanym spełnieniem.

W tym miejscu refleksja Thoreau zaczyna dotyczyć języka. Skoro czynów wybitnych nie dokonuje się „w prozaicznym nastawieniu” (*in a prosaic mood*), myśl niespełniona będzie wykazywała skłonność do żywiołu

³¹⁷ R.W. Emerson: *Kręgi*. W: Idem: *Eseje...*, t. 1, s. 280.

³¹⁸ Ibidem, t. 1, s. 281.

poetyckiego, który jest przecież niczym innym, jak odwleczeniem, odsunięciem znaczenia przypisanego słowu. Mallarme dowodzi, że nie chodzi o „nazywanie” (a zatem o „spełnienie” się słowa), lecz jedynie/aż o „sugerowanie” (tak jak myśl Thoreau może jedynie „sugerować” spełnienie, nigdy do niego nie prowadząc). Cytowany fragment zaczyna się od takiej obserwacji, poczynionej z morskiego brzegu: „Było poetycką rozrywką przyglądanie się tym odległym żaglom, sterującym ku nam z na wpół bajecznych portów, których same już nazwy brzmią dla naszych uszu niczym jakaś tajemnicza muzyka” (CC, 139). Dla czujnych obserwatorów z brzegu „na wpół bajeczny” (*half-fabulous*) charakter świata polega na tym, że egzotyka nazw odległych miejsc („Babelmandeb, San Joaquin”) stanowi „brzeg”, „krawędź” języka, z której próbujemy wy-powiedzieć to, co nie-ludzkie.



„Jakież ubogie jest nasze nazewnictwo. Jakie prawo miał nadać [chodzi o staw Flinta położony niedaleko od stawu Walden – T.S.] mu tę nazwę nieczysty i głupi farmer, którego gospodarstwo graniczy z tą niebiańską wodą o bezwzględnie ogołoconych przez niego brzegach?” (W, 212). Szkoła, jaką człowiek wyrządza światu, polega na tym, że „ogalaca jego brzegi”, to znaczy pozbawia „brzeg” jego „krawędziowego” charakteru. Istnienie w tej sytuacji traci swoją „skrajną” postać, odsuwa się od widoków „morza”, rezygnuje z poezji „na wpół magicznych” nazw na rzecz „prozaicznego nastawienia” „nazewnictwa” (*nomenclature*) wprowadzającego przedmioty w obieg wymiany handlowej. Kapitalizm jest rzeczywistością, która spowodowała doświadczenie pytania granicznego (metaforycznie zwanego „brzegiem”) do poczucia niepewności ekonomicznej; wyzwanie, jakim jest bycie, zostaje spowodowane do ryzyka finansowego krachu: „To człowiek, który powiózłby na targ krajobraz, który powiózłby swojego boga, gdyby mógł coś za to nabyć, który i tak jeździ na targ po swojego boga” (W, 213).



W trakcie swej pierwszej z czterech podróży na Cape Cod Thoreau pojawia się na szerokiej, oceanicznej plaży kilkanaście godzin po morskiej katastrofie: „Bryg *St. John* z Galway w Irlandii wypełniony emigrantami rozbił się na skałach w niedzielny poranek; teraz był wtorek rano, a morze wciąż gwałtownie biło o skały” (GSW, 296). To, co zastanawia filozofa, to, choć zapewne daleko mu do jednoznacznego potępienia takiej postawy, próba wpisania sytuacji granicznej, jaką jest los rozbitków, w tok codzien-

nych procedur po to, aby osłabić wyzwanie, jakim jest tego typu wydarzenie. Pośród ludzi poszukujących zwłok przewijają się zbieracze wodorostów, którzy „wywożą je poza zasięg fal, chociaż niekiedy muszą oddzielić od nich jakieś strzępy ubrań, i którzy w każdej chwili mogli znaleźć wśród nich ludzkie ciało. Topielcy topielcami, ale zbieracze nie zapominają, że morskie wodorosty są jednak cennym nawozem. Ta morska katastrofa nie spowodowała żadnych dostrzegalnych wstrząsów w tej społeczności” (GSW, 298).



Tragiczne morskie wydarzenie jest brutalnym przypomnieniem o brzegowym charakterze naszego bytowania. Medytując nad frazą Petroniuszowego *Satyriconu* *si recte calculum ponas, ubique naufragium est* („wszystko wzięwszy razem, wszędzie morska katastrofa”) i komentując jej znaczenie dla takich amerykańskich poetów, jak George Oppen i Louis Zukofsky, Norman O. Brown pisze: „Wszędzie morska katastrofa, a zatem i konieczność wprowadzenia nas w ruch. Musimy zacząć się poruszać, nie dano nam bowiem innego wyjścia. To kwestia życia stojącego wobec śmierci”³¹⁹. Brzegowość bytowania polega więc na wrażliwości na sytuację graniczną, wrażliwości, której zdają się pozbawieni mieszkańcy Cape Cod opisani przez Thoreau. Wrażliwość tę można próbować odzyskać, dokonując nagłego zwrotu, będącego w istocie wypowiedzeniem posłuszeństwa zasadom kierującym naszą codziennością. Katastrofa morska jawi się teraz jako akt prorocki: „Posłuszeństwo nie jest pochodną racjonalności, lecz postawy teologicznej, dlatego też społeczeństwo musi zacząć od objawienia proroczego (*prophetic revelation*)”³²⁰.




Istnienie w głębi lądu (*Many men dwell far inland* – pisał Thoreau w wierszu *The Friend*) naraża na szwank niezliczone związki, jakie człowiek ma ze światem, sprowadzając je wyłącznie do więzi o charakterze ekonomicznym. Do zarzutów filozofa wobec farmera, którego imię utrwaliły wody stawu opodal Concord (oprócz znanej nam już tezy o ontologicznej „ślepcie” – patrz Hölderlin: „Taki jest człowiek: ślepy”³²¹), Thoreau dodaje teraz nowy: oto wyobcowanie przedmiotu polega nie tylko na upośledzeniu jego związku z człowiekiem, ale również na całkowitym zamknięciu

³¹⁹ N.O. Brown: *Apocalypse...*, s. 163.


³²⁰ Ibidem, s. 109.

³²¹ F. Hölderlin: „*Co się ostaje, ustanawiają poeci*”..., s. 155.

przedmiotu przez człowieka w kręgu ludzkich interesów. Flint to człowiek, który „nigdy stawu nie *widział*, który nigdy się w nim nie kąpał, który nigdy go nie kochał, który nigdy go nie chronił, który nigdy nie powiedział o nim dobrego słowa ani nie podziękował Bogu za to, że go stworzył” (W, 213), lecz który owe więzi zastąpił racją prawną („tytułem własności nadanym mu przez podobnie myślącego sąsiada czy prawnika”). **Zadaniem Thoreau jest więc od-tworzyć przedmiot nie-ludzki, to znaczy przed-ludzki („dziki”) i poza-ludzki („boski”).**



Przedmiot taki będzie z konieczności przedmiotem przed-prawnym, to znaczy jego wartość i miejsce w świecie będą odwoływały się do jego istotnych cech, a nie do regulacji legislacyjnych. Ekologiczna myśl Thoreau tutaj znajduje podstawę: natura podlega ochronie z racji piękna („Najpiękniejszą rzeczą w Boxboro jest szlachetny dębowy las” — J, 14, 304), przede wszystkim jednak staje się przedmiotem troski dlatego, że znajdując się sama poza i przed ludzką historią, winna stać się samym jej sercem. „Rzekłem do siebie, iż gdy będą pisać historię tego miasta, najpewniej główny nacisk położą na dzieje jego parafii, a nie znajdzie się miejsca, by rzec choć słowo o lesie” (J, 14, 304). **Historia człowieka musi więc uwzględnić swoje ciemne, nie-ludzkie źródło oraz znaleźć sposób na jego opisanie.** Opis ten musi wyjść poza ograniczenia dyskursu administracyjnego, dotyczącego zwykle stosunków własności, a zatem odwracającego właściwą relację, ponieważ w ustaleniach własności to człowiek bierze górę nad przedmiotem, stając się gwarantem jego istnienia w ludzkim świecie.



Tymczasem Thoreau pragnie dotrzeć do relacji starszej od prawa, a zatem takiej, która już w myśli Arystotelesa odpowiadała przyjaźni. **Chodzi nie o własność, lecz o przyjaźń między człowiekiem i światem.** Drobiazgowo opisy liści, drzew, ptaków są po części tylko ćwiczeniem w botanicznej czy zoologicznej taksonomii, głównie natomiast mają być trybem językowego nazywania owej relacji przyjaźni. **Wyklucza ona posiadanie na własność, wymaga natomiast wspólnoty dokonującej się jedynie w tym-co-otwar-te.** Gdy stan New Hampshire sądowo rozstrzygnął kwestię własności szczytu góry Mt. Washington, wzburzony Thoreau komentował: „[...] i tak pan B., dla którego wyrok sądu był korzystny, udał się zimą na szczyt w towarzystwie stosownego urzędnika i formalnie objął górę w posiadanie. Myślę jednak, że szczyt nie powinien stanowić prywatnej własności; powinno się go pozostawić niezawłaszczonym, jeśli już nie z powodu skromności i sza-

cunku, to po to, aby zaznaczyć, że są wyższe sposoby korzystania z ziemi, niż te, do których się zwykle uciekamy” (J, 14, 305).

Prywatyzacja natury oznacza jej desakralizację. To, co było świątynią, a zatem miejscem azylu i powszechnego schronienia, zostaje przeniesione w sferę tego-co-zamknięte. Ekskluzja ta jest zarówno dosłowna (polityka grodzień uniemożliwiających swobodne wędrówki bydła), jak i metaforyczna (to, co święte, a zatem z definicji nie prywatne, lecz powszechne, jest teraz przypisane do konkretnego właściciela). Rozszerzająca się prywatna własność otwartej natury jest formą ateizacji świata. „Pomyślcie tylko o szczycie góry w jakimś miasteczku [...] dostępnym teraz jedynie przejściem przez czyjeś grunty! [...] w istocie sama świątynia staje się już tylko prywatną własnością i stoi sobie w czymś obejściu” (J, 14, 305). Thoreau dotyka dramatycznego paradoksu Ameryki: powołana jednocześnie jako świątynne miejsce powszechnej gościnności i spełniania się jednostkowego marzenia o posiadaniu niemożliwym już w Europie, Ameryka musi zdać sobie sprawę z konfliktu między a-historycznością swej misji a rygorystycznie historyczną praktyką swych dziejów.

W 1782 roku Hector de Crèvecoeur nie dostrzegał jeszcze szczeliny w mentalnej konstrukcji fascynującego kraju za Atlantykiem. Zapewne wolał nie pamiętać o słynnym kazaniu Johna Winthrop’a z 1630 roku, w którym charyzmatyczny kaznodzieja jeszcze na środku oceanu mówi swym wiernym, że Ameryka ma być historycznym ucieleśnieniem a-historycznego powołania. Jest ludzkim wypełnieniem kontraktu zawartego między człowiekiem i Bogiem, kontraktu, którego stawką jest zbudowanie „Miasta na Wzgórzu” (*the City upon the Hill*). Francuski emigrant dostrzega w Ameryce wypełnienie obietnic Oświecenia: przede wszystkim Locke’owskiego postulatu, zgodnie z którym to własność decyduje o kształtowaniu się prawdziwie obywatelskiej wspólnoty, a także szlachetnego sprzeciwu Condorceta wobec ekonomicznej tyranii („Korzyści te [z podboju nowych krain — T.S.] jednak dopiero wtedy zrównoważą cenę, jaką zapłaciła za nie ludzkość, gdy Europa wyrzeknie się ciemieżycielskiego i nikczemnego systemu monopoli [...] i przypomni sobie, że ludzie, niezależnie od tego, w jakim żyją klimacie, są z woli natury równymi sobie braćmi”³²²).


³²² A.N. Condorcet: *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*. Przeł. B. Suchodolski. Warszawa: PWN, 1957, s. 129.

De Crèvecoeur może więc niemal jednocześnie mówić o Ameryce jako o schronieniu dla wszystkich biedaków Europy (*a great asylum of the poor*) i miejscu, w którym każdy będzie mógł stać się posesjonatem, bowiem główną zasadą tego kraju jest, jak pisze z wycuciem Locke'owskiej filozofii, *the great principle of property*. Siedemdziesiąt lat później Thoreau wie, że tego rodzaju połączenie nie jest już możliwe: społeczeństwo, które definiuje się już niemal wyłącznie w kategoriach „wielkiej zasady własności”, gubi to, co warunkuje powstanie mądrej wspólnoty – swą nie- i przed-ludzką historię. „Moje życie bardziej obywatelskie jest i wolne / Niż jakakolwiek obywatelska społeczność” (*CEP*, 553) – napisze w wierszu *Independence*. „Bardziej obywatelskie” (*more civil*) jest wyznaczone poczuciem niezależności jednostki, której dzielność (*dreams*) wykracza poza „ograniczoną władzę” (*circumscribed power*) książąt i królów. „Obywatel” mądrej wspólnoty lokuje się w osobiwej przestrzeni, w której uznając funkcjonowanie władzy, pozostaje od niej maksymalnie niezależny.


Staje się to możliwe tylko wtedy, gdy człowiek zdoła spełnić dwa warunki. (1) Żyje, rozważając raczej, niż mechanicznie akceptując reguły ekonomii zysku i straty; uznaje owe reguły i szanuje, lecz dokonuje swych wyborów na ich dalekich peryferiach („Cóż dać mi możecie, czego bym nie miał? / Cóż byście wziąć chcieli, co ja bym miał? / [...]” – *CEP*, 553), oraz (2) żyje w domenie tego-co-otwarte tak dalece, iż jego troska zdaje się nie znać granic, a dziedziczenie odnosi się do sfery braku („Czyż niezagrażonych obronicie? / Czyż nagość odziedziczycie?” – *CEP*, 553). „Obywatel” nie ma więc niczego, co władza mogłaby mu zabrać, oraz myśli o władzy jako o instancji, która nie może mu niczego ofiarować. **Jego stan można by zatem określić jako stan „pełnej pustki”** (warunek 1) **oraz „nieograniczonej i nieokreślonej ramami prawa własności odpowiedzialności”** (warunek 2; troska obejmuje nawet tych, którym nie grozi niebezpieczeństwo, a „nagość”, którą dziedziczymy, nie poddaje się żadnym paragrafom). Nic dziwnego, że Thoreau może skonkludować: „Życia, które żyć chciałbym, / Człowiek żaden mi nie da” (*CEP*, 553).

Ten drugi postulat będzie wymagał od człowieka zastąpienia poczucia własności poczuciem wdzięczności. Nie jest to zadanie proste, gdyż wdzięczność wynika z uznania naszej niesamowystarczalności, zależności

od innych, których działanie przychodzi nam z pomocą. Flint, jako człowiek rynku (*market*), nie dziękuje Bogu za swe dobra (*never thanked God*), gdyż nie pozwala mu na to dążenie do sukcesu, które Thoreau poddaje surowemu oglądowi na kartach swej książki („Dlaczego mamy z takim pośpiechem pędzić ku sukcesowi?” – *W*, 333). Sukces ów jest wprost proporcjonalny do siły naszego przekonania o niebyciu zadłużonym. Pojęcie to ma nie tylko wymiar finansowy, lecz także etyczny: nie jestem nikomu nic winien, nie zawdzięczam światu nic, i dlatego świat może należeć do mnie. Jako człowiek wdzięczny, muszę natomiast od razu uznać, że otrzymuję dar, który to fakt powinien stać się dla mnie powodem radości. **Człowiek nowoczesny jest niewdzięczny:** utracił poczucie radości oraz zmysł bycia obdarowanym. Zastąpił je tytuł prawny.



Stąd już tylko krok dzieli nas od przyjaźni. Jeżeli wdzięczność to forma zadłużenia wynikającego z wiedzy, że nie jestem przyczyną wszystkiego, co mi się przydarza, dług taki różni się od zobowiązań natury czysto ekonomicznej tym, że te ostatnie opatrzone są warunkiem konkretności: jestem winien określonej osobie znaną obu stronom sumę, którą mam spłacić do wyznaczonego mi kontraktem terminu. Tymczasem zadłużenie wynikające z wdzięczności jest podwójnie trudne do zaakceptowania: raz dlatego, że człowiek nie znosi najlepiej idei zobowiązania, dwa – ponieważ wdzięczność jest zobowiązaniem jakby „niekonkretnym”, odnosi się do wielu elementów świata i zdarzeń, a Thoreau każąc człowiekowi być wdzięcznym za stworzenie natury, nieskończenie rozciąga sferę tego zobowiązania. „Wdzięczność uczy, że istnieje radosna pokora czy też pokorna radość, wie bowiem, że nie jest swoją własną przyczyną i tym bardziej się z tego cieszy [...]. W tym jest wdzięczność tajemnicą przyjaźni”³²³.



Niekonkretność daru czyni go niebezpiecznym dla społeczności opartej na zasadzie porozumiewania się „marionetek zwyczaju” (*puppets of convention*). Thoreau zdaje sobie sprawę z tego, że nawet pojęcie „obywatela” zostało nieuchronnie poddane działaniu owej zasady. Dlatego pisze: „[...] bycie dobrym obywatelem świata w jakimś szerokim znaczeniu (*in any great sense*) jest rzeczą trudną” (*J*, 1, 350). „Obywatel” musi zatem odzyskać swą wolność, przekraczając granice przypisanych mu administra-

³²³ A. Comte-Sponville: *Mały traktat o wielkich cnotach*. Przeł. H. Lubicz-Trawkowska. Warszawa: Wolumen, 2000, s. 132.

cyjno-ekonomicznych definicji. Stąd mowa o „dobrym obywatelu świata”, a nie o obywatelu konkretnego kraju. Jedynie z granicznych peryferii, „znad”, a nawet „zza” jej granicy można służyć swej społeczności, gdy bowiem pozostaniemy w centrum, nie ominie nas przemożna presja dominujących konwencji. Thoreau poddaje krytyce imperialną agresywność polityki, uznając ją za rozciąganie sfery panowania centrum, poszerzanie jej wpływów i stanu posiadania, pomnażanie wcześniej zainwestowanego politycznego i ekonomicznego kapitału.


Nie może zatem zdziwić reinterpretacja znanej biblijnej przypowieści (Mt 25, 14–30), przekazującej w ekonomicznej formule nakaz pomnażania cnoty. *Great sense* bycia obywatelem, jaki proponuje Thoreau, przybiera kształt postulatu zachowawczej, ostrożnej gry inwestycyjnej: kurs wydarzeń świata poucza, że ekstensywne „inwestowanie” niesie z sobą zbyt wysokie ryzyko trwonienia. „Chciałoby się – pisze filozof – przynosić społeczeństwu wysokie dywidendy od złożonego kapitału, jakim jesteśmy, lecz w istocie generalnie przyzwoicie postępuje ten, kto nie przynosząc nowych zysków, okazuje się jedynie bezpieczną inwestycją” (*J*, 1, 351). Chodzi zatem nie o pomnożenie powierzonego nam przez Boga „talentu” (w całej wieloznaczności tego słowa), lecz o zachowywanie w stanie nieuszkodzonym (*unimpaired*) „zasady”, podstawy naszego postępowania (*preserve the principle*). Istota ekonomii Thoreau polega na próbie spersonalizowania anonimowego obrotu towarami i kapitałem właściwym gospodarce rynkowej.

Robert Milder każe nam teraz otworzyć dzieła Milтона i odczytać sonet XIX, w którym powraca Mateuszowa przypowieść. Jej kłopotliwość dla Biblii polega, jak pisze krytyk, na tym, że właściwie trudno jest nadać jej sens inny niż uderzającej swą aprobatą zapowiedzi przedsiębiorczego kapitalizmu³²⁴. Milton, podobnie jak Thoreau, wykorzystuje dwuznaczność „talentu”, odnosząc to słowo tyleż do pieniądza, co daru artystycznego tworzenia. Oślepy poeta obawia się boskiej kary za zmarnowanie owego daru, bowiem jako twórca i klasycyzujący „poeta-uczony” zagłębiany w księgach, potrzebuje niezbędnie oczu dla uprawiania swej sztuki³²⁵.


³²⁴ R. Milder: *Reimagining Thoreau...*, s. 21.

³²⁵ P.M. Nicolson: *John Milton. A Reader's Guide to His Poetry*. New York: Noonday Press, 1963, s. 154.

Rozwiązaniem wszelako jest cierpliwa medytacja, stanowiąca domenę tych, którzy „służą, jeno stojąc i trwając w nadziei” (*They also serve who only stand and wait*). Wymowa fragmentu tekstu Thoreau zdaje się podobna, przy czym teraz dwuznaczność obejmie także czasownik *wait*, w którym „czekanie” splata się ze „służeniem”; a jedno i drugie zdaje się kompromitować moralizatorską lekcję akcjonizmu św. Mateusza.



Podstawowe pytanie sprowadza się w tym wypadku nie do tego, czy jest „drożej”, czy „taniej”, która to kwestia według Adama Smitha staje się coraz ostrzejsza w miarę rozwoju rynku opartego na konkurencji: „W większości przypadków właściciel kapitału nie może mieć nadziei, że wyprze drugiego inaczej, jak tylko prowadząc interesy na gorszych dla siebie warunkach. Musi więc nie tylko taniej sprzedawać swoje towary, ale też niekiedy, aby je dostać na sprzedaż, musi sam drożej za nie płacić”³²⁶. W *Walden* Thoreau, nie negując konieczności opanowania wiedzy na złożone tematy ekonomiczne (poświęci cały akapit na ich wymienienie), uzależni jakość dokonań gospodarczych od powiązania mechanizmów ekonomicznych z osobą człowieka interesu. Nie odrzucając uwarunkowań kapitałowych („[...] miałem wziąć się do interesów, a nie posiadałem kapitału” — W, 42), Thoreau dokona ich redukcji, aby pokazać, co w istocie stanowi przedmiot gry ekonomicznej: „Nad Waldenem chciałem zamieszkać nie po to, aby żyć tanio lub drogo, lecz po to, aby móc zrealizować niektóre moje dążenia” (W, 41).



Sięgnijmy do oryginału. Filozof udaje się nad nieodległy od miasta staw, świadom tego, że nawet ten akt pozornej kontestacji ekonomii jest już wpisany w jej realia („Trudno jest zaczynać bez pożyczek” — W, 61 — po wie Thoreau, wyruszając w las z pożyczoną siekierą). Zdąza nie tam, gdzie będzie mógł zapomnieć o regułach gospodarki, prawach zysku, podaży i popytu, lecz tam — gdzie będzie próbował osadzić działanie tych praw na solidnych zasadach, wykraczających poza świat czystej gry ekonomicznej. Rzecz nie w zapomnieniu, lecz przeciwnie — w przypomnieniu o podstawach, na których wspiera się działalność ekonomiczna. W oryginale tekstu, napisanym w doskonale ekonomicznej retoryce, *to transact some private business with the fewest obstacles* odnajdziemy dwie

³²⁶ A. Smith: *Bogactwo narodów*. Przeł. G. Wollf, O. Einfeld, Z. Sadowski. Warszawa: PWN, 1954, t. 1, s. 449.

zasady: (1) prowadzenie interesów wymaga usunięcia przeszkód, co nie jest jednak wezwaniem do eliminacji konkurencji, lecz do przypomnienia zasad, oraz (2) ruch w stronę zasady (*principle*) nadaje operacjom ekonomicznym osobowy charakter (*private business*).

To transact some private business — nie możemy nie podziwiać precyzji tego zalecenia: filozof lokuje się w samym sercu ekonomicznego dyskursu, co więcej — podkreśli jego nieodzowność („Zawsze usiłowałem wyrobić sobie surowe nawyki człowieka interesu, są bowiem niezbędne wszystkim ludziom” — W, 41), a jednak ostateczna wymowa tej wypowiedzi ma być aktem de-konstrukcji współczesnego kształtu gospodarki. To nawyki wynikające z aroganckiej ekonomii spiętrzanego zysku są zagrożeniem samej ekonomii. Pisze Rober Milder: „Niczym Emerson w *Amerykańskim uczonym*, lecz z większym polotem, Thoreau przeprowadza krytykę amerykańskiego materialisty, zarzucając mu brak odwagi oraz [...] kultury samodoskonalenia (*self-culture*)”³²⁷. Aby ekonomia mogła służyć wspólnocie, musi dokonać autokrytyki, powrotu do zasad, to zaś jest możliwe tylko jako *private business*. W *Ryszardzie II* York ujmie to w zwięzłą, lecz nadzwyczajną formułę: *Take not, good cousin, further than you should / Lest you mistake: the heavens are o'er our heads*, co Maciej Słomczyński odda następująco: „Nie bierz, bratanku, zbyt wiele. Niebiosa / Biorą to za złe. Są tam, nad twoją głową”³²⁸. Osobiste nabiera znaczenia dopiero wobec nieosobistego.

We frazie *private business* nie chodzi o sprywatyzowanie gospodarki, lecz o wskazanie na „prywatne”, osobowe, personalne i personalistyczne korzenie publicznego, także ekonomicznego działania człowieka. Milder: „W rozdziale *Gospodarka* »bogactwo« zostaje zdefiniowane na nowo jako pełnia bycia, »interes« jako droga do owej pełni, »kapitał« staje się zasobami intelektualnymi, na których wspiera się ta podróż, »zysk« natomiast to duchowe dywidendy nagromadzone dzięki mądrym inwestowaniu własnego czasu i zaangażowania jednostki, »gospodarka« zaś to trud codziennego zarządzania przedsięwzięciem wedle »surowych nawyków człowieka interesu«”³²⁹. Pouczenia typu: „Dobrze jest mieć osobisty nadzór

³²⁷ R. Milder: *Reimagining Thoreau...*, s. 64.

³²⁸ W. Szekspir: *Dzieła wszystkie*. Przeł. M. Słomczyński. Kraków: Zielona Sowa, 2004, t. 8, s. 69.

³²⁹ R. Milder: *Reimagining Thoreau...*, s. 64.

nad wszystkimi drobiazgami”, czy też „[trzeba być — T.S.] swoim własnym telegrafem, który niezmordowanie obsługuje horyzont” (W, 42), odnoszą się niewątpliwie do wyobrażenia, jakie miał filozof znad Waldenu o praktyce ekonomii, ale przede wszystkim mówią, że ostatecznie wartość i przydatność ekonomii dla wspólnoty zależą od jakości umysłu i duszy jednostki.

Bezosobowość i anonimowość przemysłu oraz związanej z nim ekonomii handlu i rynku są zagrożeniem osoby. O tym a-personalistycznym zwrocie pisał już Smith, podkreślając, iż w coraz większym stopniu zysk odziera się od osobistych decyzji jednostki: „Wzrostowi kapitałów towarzyszy z natury rzeczy wzrost tych szczególnych kapitałów, z których właściciele pragną ciągnąć zyski, nie troszcząc się osobiście, jakby je umieścić; innymi słowy, w miarę jak wzrastają zasoby, wzrastają stopniowo coraz to bardziej zasoby przeznaczone na pożyczki na procent”³³⁰. Pożyczka (*borrowing*), od której zaczyna Thoreau swój pobyt nad stawem Walden, ma mieć taki właśnie „personalny” charakter; w przeciwieństwie do opisanego przez Smitha mechanizmu kredytu bankowego jest przedmiotem osobistej i osobowej troski zarówno „kredytodawcy”, jak i „kredytobiorcy”: „Właściciel siekiery, wypuszczając z ręki jej stylisko, oświadczył, że to jego oczko w głowie; ale zwróciłem ją bardziej naostrzoną, aniżeli otrzymałem” (W, 61).

A więc pozostaje kwestia zadłużenia. Kredyt, który stał się hegemonem rynkowej gospodarki, budzi wątpliwości Thoreau dlatego, że stając się sprężyną („[...] sprężynującą deską do odbijania się i fikania koziołków” — W, 54) ekonomii, uruchomił niekończący się proces bogacenia i nagromadzania dóbr, który jednocześnie odciąga nas od „tysiąca przyjemności człowieka niecywilizowanego (*savage*)” (W, 54). Tak więc gromadzenie towarów, kumulowanie bogactwa dokonuje się jakby „w powietrzu”, bez fundamentu wartości („[...] przeto zawodzi etyka” — W, 54) gwarantujących utrzymanie relacji z tym-co-nie-ludzkie. Dług jest dramatycznym wtargnięciem porządku instytucjonalnego w trud jednostki, podstępny partnerstwem państwa z ludzkim indywiduum, fałszywą współpracą polegającą na nadaniu jednostce i jej czasowi charakteru zagrożonej przejściowości, którą może zachwiać najdrobniejsza formalna nieprawidłowość:

³³⁰ A. Smith: *Bogactwo narodów...*, t. 1, s. 448.

„Historie owych domostw można poznać w banku, oddano je tam bowiem pod zastaw hipoteczny” (W, 53).

Wraz z obciążeniem kredytowym historia jednostki zostaje na wyraźnie określonych warunkach oddana instytucji. Jednocześnie nic bardziej jak zadłużenie nie dokumentuje pozornego charakteru nowoczesności. To, co wygląda jako dobrze zagospodarowane i osadzone w swym *genius loci* miasteczko, okazuje się pewną iluzją: materialność domostw jest w zasadzie jedynie widzialnym znakiem tego, co stanowi jej niewidzialną istotę. Zadłużenie jest widmem nawiedzającym strukturę rzeczywistości. Derrida: „Towar straszy w każdym przedmiocie, widmo towarowości nawiedza wartość użytkową. Owa groza nieustannie zmienia miejsce [...], nie wiadomo właściwie, gdzie jest, jej poruszenia zakłócają to, co dzieje się na scenie”³³¹. Thoreau powie, że ludzie są tylko widmami właścicieli, niepokojącymi kredytodawcę-wierzyciela: „Zwróciwszy się do taksatorów, ze zdumieniem stwierdziłem, że nie potrafią oni wymienić bez namysłu nazwisk dwunastu mieszkańców miasta, którzy naprawdę posiadają nieobciążone farmy” (W, 53).

Daje też asumpt filozofowi do nakreślenia programu swej pracy. Najogólniej mówiąc, filozofia Thoreau jest propozycją oddłużenia jednostki, to znaczy wyrwania jej z kręgu widmowej gospodarki, życia jako *Life-in-Death*. Gdy dług polega na gromadzeniu dóbr z myślą o przyszłości, co oznacza „możliwości pokrycia kosztów pogrzebu”, Thoreau pisze, że „ato-li człowiek nie musi siebie pochować” (W, 52). Powodzenie tego przedsięwzięcia, to znaczy przywrócenie życia życiu, zależy od stopnia, do jakiego jednostka wyzwoli się z absolutnej władzy utworzonych przez siebie instytucji. Struktury te w dalszej perspektywie służą wszelako proliferacji pewnego abstrakcyjnego modelu, lekceważąc podstawową i ograniczoną czasowość bycia jednostki. Zadłużenie zakaza życie śmiercią właśnie dlatego, że lekceważy śmiertelność człowieka, nie pozwalając jednostce zadbać o jej pragnienia. Społeczeństwo oparte na tej formule redukuje radość bycia wskutek eliminacji lub poważnego ograniczenia dążeń jednostki, dążeń, które formułuje ona, świadoma swej śmiertelności.


³³¹ J. Derrida: *Spectres of Marx. The State of Debt, the Work of Mourning, & the New International*. Transl. P. Kamuf. New York and London: Routledge, 1994, s. 151.

Dlatego Thoreau może napisać: „Usiłuje się niewątpliwie – mając na względzie nasze dobro – stworzyć z życia ludzi cywilizowanych instytucję, która tłumi w pewnym stopniu życie jednostki w celu zachowania i doskonalenia egzystencji gatunku ludzkiego” (W, 52). Indywidualizm filozofa, rozmyślnie lokowanie się na peryferiach społeczności, społeczności domniemywanej raczej i postulowanej niż faktycznej („Jest we mnie instynkt społeczny, lecz nie ma społeczeństwa” – J, 316), decyzja zbudowania domu własnymi rękami („Gdyby ludzie wznosili swoje domostwa własnymi rękami [...], kto wie, może wówczas rozwinęłyby się powszechnie zdolności poetyckie, tak jak u ptaków umiłowanie śpiewu” – W, 65) wyznaczają te dwa kierunki jego „ekstra-waganckiego” myślenia: (1) człowiek jest dopiero w drodze do wspólnoty i na obecny kształt społeczeństwa winien patrzeć jak na wstępną fazę owego procesu oraz (2) przyszłość wspólnoty zależy od rzetelności relacji z tym, co podstawowe, nie-ludzkie. Ta relacja bowiem przypomina nam nie o zadłużeniach, lecz o wdzięczności.


Dług wdzięczności jest „niekonkretny”, pozbawiony terminu spłaty, a zarazem unieważnienia i kasacji, gdyż sięga on bardzo głęboko. Pisze Thoreau o wdzięczności wobec Boga, ten zaś za nic ma ludzkie miary czasu i zobowiązań. Aby oddać głębię owego zadłużenia, filozof mówi jednocześnie o „poezji” i „dzikości”. We wczesnej nocy dziennikowej czytamy, iż poeta jest „młody”, wyprzedza takie stopnie ludzkiego pokrewieństwa, jak „rodzic” czy „brat”. Jako byt zachowujący głęboko sięgającą wdzięczność, poeta jest „poza” (*extra*)-ludzki, „istnieją bowiem tysiące stopni łaski i piękna, zanim sięgniemy po doskonałe człowieczeństwo (*absolute humanity*) i bezinteresowność” (J, 1, 456). Dzikość musi „poprzedzić” człowieczeństwo, przygotować bycie człowieka, który bez tego będzie jedynie klientem na rynku świata. **„Dzikość” jest wszak pierwotnym spleceniem człowieka z byciem, które powinniśmy odzyskać z myślą o ocaleniu idei i praktyki dobrej wspólnoty.**

Dowody na zniekształcenie owej wspólnoty odnajdziemy nawet w nazwach geograficznych, którymi posługuje się w opisie swego świata. Nie ma żadnego przedmiotu, żadnego słowa, które nie byłoby warte wyłączonej uwagi. Ujawni ona deficyt „dzikości” w onomastyce, a co za tym

idzie – w całej strukturze administracyjno-prawnej regulującej obrót ziemią. W znamienym fragmencie czytamy: „Niech staw lepiej weźmie nazwę od gatunków pływających w nim ryb, od ptactwa czy odwiedzających go czworonogów, od dzikich kwiatów rosnących na jego brzegach czy od jakiegoś żyjącego dziko mężczyzny lub dziecka o historii splecionej z historią stawu” (W, 213). Aż trzykrotnie słyszymy tutaj o tym, co „dzikie”: nazwa własna musi nawiązać do owej „dzikości”, jeśli nie ma stać się jedynie administracyjnym konceptem, oderwanym i wyobcowanym z ludzkiego doświadczenia. W ostatecznym rozrachunku „dzikość” to „poezja”, której echo („Echo to [...] dźwięk pierwotny, stąd też jego magia i urok” – W, 141) zamarle w naszym języku Thoreau stara się obudzić.




Stanley Cavell, komentując przytoczone już przez nas zdanie „Trudno jest zaczynać bez pożyczek”, powie, że owa transakcja wyraża koniec ekonomii, w której jednostka w jej bogatym spektrum ambicji, interesów i zamierzeń zabiega o swą samowystarczalność przez ekspansywne zagarnianie wszystkiego, co nie leży jeszcze w jej granicach. Teraz, wraz z pożyczką, musi dokonać dzieła, zakończyć je i pogrzebać siebie jako przedmiot zabiegów. „Pożyczyć” – to zanurzyć siebie i swoją pracę w istnieniu i pracy kogoś innego, ukryć siebie w drugim, przyznać się, że od samego początku to, co „moje”, jest faktycznie moim tylko do pewnego stopnia. *Borrowing* stoi bardzo blisko *burying*. Fenomenologia pożyczki Thoreau „jest powtórzeniem, czy raczej zapowiedzią Nietzscheańskiego ruchu upatrującego początkowego, fundacyjnego gestu jednostki właśnie w akcie pochowania części samego siebie”³³². Długie opisy zjawisk przyrody, wypełniające dzieła Thoreau, to sposób pokazania ludzkiego bytowania jako „pożyczonego”, a więc „pogrzebanego” w tym, co-nie-i-przed-ludzkie.




Thoreau nazwie to *the most generous course*, „najbardziej wspańiałomyślną linią postępowania”, którego myślą przewodnią jest potraktowanie transakcji ekonomicznej jako zadzierzgnięcia więzi (a nie jedynie jako prawnego kontraktu) między stronami: „[...] może to najbardziej wspańiałomyślna linia postępowania, jeśli pozwolimy znajomym mieć udział w naszym przedsięwzięciu” (W, 53). „Udział” nie daje się sprowadzić do wymiernego zysku, chociaż zapewne Thoreau nie traci z oczu tego aspek-

³³² S. Cavell: *A Pitch of Philosophy...*, s. 44.

tu; jak sam twierdził, surowe nawyki człowieka interesu są dla każdego niezbędne. „Udział” oznacza bowiem przede wszystkim rodzaj pozaekonomicznego zaangażowania, osobistego „wczucia się” w przedmiot sprawy, który teraz przestaje być jedynie bez-troskim „faktem”, a staje się wciągającym „wydarzeniem”. „Transakcja” staje się *trans-agere*, przybiera postać działania nieograniczonego do jednej tylko strony, lecz przekraczającego tego typu ograniczenie, działania rozpiętego „pomiędzy” i „po-nad” dwoma brzegami. „Udział” jest nie tylko tym, co wynosimy z wydarzenia, lecz tym, co w nie wnosimy.



Wedle angielskiego oryginału powiedzielibyśmy, iż gospodarka, o której myśli Thoreau, jest ekonomią opartą na „zainteresowaniu”. Gdy filozof pisze, że najlepszym sposobem działania ekonomicznego jest *to permit your fellow-men to have an interest in your enterprise*, kieruje nas nie tylko w stronę procentu dywidendy (*interest*), ale przede wszystkim ku pojmowaniu działania handlowego jako sposobu angażowania się w świat, wynikającego z naszego głębokiego nim (a dopiero wtórnie zyskiem) zatroskania i zainteresowania (*interest*). Teraz możemy powiedzieć, że **działanie ekonomiczne ma być więzią opartą na zasadzie udziału w tym i zainteresowania tym, co przekracza i poprzedza krąg bezpośrednio objęty ekonomiczną transakcją.** To przestrzeń sygnalizowana łącznikiem jest najbardziej obiecująca wtedy, gdy „transakcja” staje się „trans-akcją”. Daje do myślenia, o czym wiedzieli Edgar Allan Poe i Emily Dickinson, wielcy mistrzowie myślników. W tej przestrzeni bowiem jednostka nie jest anonimowa; staje się „interesariuszem”.



Czerpię to pojęcie z prac Kazimierza Rogozińskiego. O „interesariuszach” mówi on przy okazji objaśniania ewolucji koncepcji przedsiębiorstwa, które zabiegając o klienta, nie może ograniczyć się do metod usystematyzowanych przez Smitha, a opartych na schemacie „tanio — drogo”. Rzecz nie jest błaha; chodzi o wizję ekonomii nie jako zmagania odrębnych podmiotów, lecz jako domenę specyficznej więzi, a w konsekwencji — wspólnoty. W tej perspektywie klient przestaje być „petentem”; wnosi swój „udział”, stanowiący wynik „zainteresowania” i „troski”. Píše Rogoziński: „[...] zamiar stworzenia wraz z klientami wspólnoty interesów wykracza już poza to, co zwykło kojarzyć się wyłącznie z marketingowym celem. Ideałem byłaby taka sytuacja, kiedy klienci przekształceni w interesariuszy, na stałe i integralnie związani z organizacją, partycypują

we wspólnie wypracowanym dochodzie. [...] Dlatego też pojęcie *wspólnota interesariuszy* mogłoby być nową definicją przedsiębiorstwa [...]”³³³.

Pozostańmy jeszcze na chwilę przy słowie „interesariusz”. Jest ono sygnałem nowej figury marketingowo-organizacyjnej, ale powodzenie tejże zależy od siły oddziaływania etymologicznego potencjału tego słowa, w którym odnajdujemy ponownie świat łącznika, w którym zapisuje się to-co-pomiędzy. „Interes” jest tym, co możliwe do pomyślenia i wykonania jedynie „między innymi”. Mowa tu, rzecz jasna, o przestrzeni wspólnoty, jako że „między innymi” lokuje jednostkę i jej przedsięwzięcia od samego początku pośród tego, co publiczne. Ale wyrażenie to wyznacza także niezbędną rezerwę wobec siebie i swych działań, rezerwę, której deficyt we współczesnej kulturze doskwierał mocno Thoreau. Teraz „między innymi” oznacza, iż moje działanie, moje przedsięwzięcie, nie wyznacza im żadnego specjalnego, uprzywilejowanego miejsca. Patrzę na nie jak na coś, co znajduje się pomiędzy wieloma innymi tego rodzaju działaniami, co wymusza na mnie poszanowanie owych „innych” zadań i celów. Nie „ja”, ale „ja» między innymi”. „Między innymi” ja.

Inter-esse otwiera możliwość mojego zaangażowania w to, co wspólne, na podstawie poszanowania tego, co inne, i co do innych należy. *Inter-esse* to przekonanie o generalnej nie-mojości świata i istnienia, a zatem podstawowego zadłużenia wobec tego, co nie moje. Paradoksalnie, dopiero teraz wspólnota znajduje sprzyjający grunt, ponieważ moje „zainteresowanie”, nie tracąc nic z bycia „zainteresowanym” tym, co moje, jest „bez-interesowne”, to znaczy rozwija się nadal, lecz jego bieg wyznacza teraz staranna i ostrożna nawigacja pomiędzy innymi. Jestem, ja i moje przedsięwzięcia – jedynie i aż „między innymi”. I dopiero teraz, jak wykazuje Heidegger swym namysłem nad pismami Nietzschego, między mną a innymi (ludźmi, ale i przedmiotami) zawiązuje się istotna relacja, istotne odniesienie: „Istotne odniesienie do przedmiotu zachodzi właśnie dzięki »bezinteresowności«. Nie dostrzega się, że dopiero teraz przedmiot wychodzi na jaw jako czysty przedmiot, że to wychodzenie-na-jaw jest tym, co piękne”³³⁴.

³³³ K. Rogoziński: *Cywilizacja usługowa – samorealizujące się niespełnienie...*, s. 88.

³³⁴ M. Heidegger: *Nietzsche*. Przeł. A. Gniazdowski, P. Grabczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński. Warszawa: PWN, 1998, t. 1, s. 123.

Właśnie „czysty przedmiot” stara się ujrzeć Thoreau w trakcie swoich niezliczonych wędrówek i obserwacji natury. Spojrzenie to ma wyzwolić rzecz z oplatającej ją sieci instrumentalnych aplikacji, a tym samym ukazać ją jako żywy byt. Gdy Thoreau pisze: „Nasze wynalazki to zwykle śliczne błyskotki, które odrywają naszą uwagę od rzeczy poważnych” (W, 71), odczytujemy w tym wskazanie, iż status przedmiotu, z jakim zwykle obcujemy, czyni z niego przedmiot „nieczysty”, „wciągnięty” tak mocno w nasze cele i konstelacje zadań, że przestrzeń wszelkiego „między”, dająca do myślenia przestrzeń łącznika, zostaje wyeliminowana. Przedmiot należy całkowicie do sfery „interesu”, z której usunięto wszelki element „bezinteresowności”, wszelkie „inter-”. W urwanej notatce z 29 czerwca 1852 roku pojawia się domysł, że gospodarka zbudowana bez fundamentu owego „inter-” jest ekonomią śmierci: „Doświadczenie poucza mnie, że nic bardziej nie sprzeciwia się poezji – nawet nie zbrodnia – jak interes (*business*). Jest on zaprzeczeniem życia” (J, 4, 162).

Na pytanie, dlaczego świat znajduje się we władaniu systemu będącego *negation of life*, zaprzeczeniem życia, trzeba odpowiedzieć następująco: dlatego, że pod wszelkimi pozorami wolności stworzył model człowieka faktycznie w znacznej mierze zniewolonego. A zatem w znanym fragmencie z początków *Waldenu* Thoreau może pisać o Ameryce jako o kraju jedynie „stosunkowo wolnym” (*comparatively free country*). Zabieganie i nerwowa krzątanina XIX wieku tętniącego pozorami życia wynikają wyłącznie ze zgodnego dostosowywania się do powszechnie przyjętych praktyk, stąd stanowią „zaprzeczenie życia” rozumianego jako wychodzenie-na-jaw odrębnej i niezależnej jednostki. Gdyby zastosować kategorie Williama Blake’a, okazałoby się, że współczesność cierpi na poważny, wręcz „śmiertelny” deficyt niezależności, sprzeciwu, które to postawy angielski poeta i filozof-wizjoner nazywał *Contraries*, „Przeciw-stawieństwa”, i bez których za niemożliwy uważał jakikolwiek prawdziwy rozwój: *Without Contraries Is no Progression*³³⁵.

³³⁵ W. Blake: *Complete Writings*. Ed. G. Keynes. Oxford: Oxford University, 1969, s. 150.

Thoreau zagłębia się w lasy Maine, wędruje po odludnych, piaszczystych bezdrożach Cape Cod także dlatego, żeby w dramatycznym sensie tego słowa „zetrząść się” z tym, co stawia mu opór, co jest dotykalne i czego materia nie ustępuje pod palcami. Człowiek napiera na świat; lecz nie w sensie cywilizacyjnego podboju, który w istocie prowadzi do zaniku poczucia bytowej faktury świata. Ten rodzaj napierania eliminuje niezależność świata, nadając mu status wasala ludzkiej rzeczywistości. To, co określiliśmy „niezależnością” świata, Thoreau nazwie „szczerością” bycia. W opisanym już doświadczeniu *breasting* stawką jest nic innego, jak odzyskanie przez świat owej „szczerości”. Na chłostanej bezlitosnym wiatrem pustej plaży Cape Cod Thoreau notuje: „Oto naga Natura, nieludzko szczerza, nie marnująca myśli na człowieka, skubiąca skalisty brzeg, gdzie mewy wirują pośród piany rozbryzgujących się fal” (CC, 218). Bez wątpienia, Thoreau studiuje rośliny i zwierzęta jako przyrodnik; ale **głębokim impulsem tych studiów jest pragnienie odzyskania „nieludzkiej szczerości” bycia.**

Historia bycia jest więc czymś ważniejszym niż historia człowieka i Thoreau dąży do jej napisania w ten sposób, aby to, co ludzkie, nieustannie ustępowało miejsca siłom nie-ludzkiego, którego pierwszą figurą jest zwierzę. **Chodzi więc, ni mniej, ni więcej, o ze-zwierzęcenie historii człowieka** po to, aby człowiek mógł ocalić godność. Dostrzegamy, iż „człowiek jest drugorzędną wydzieliną obdarzonej życiem ziemi, co więcej – wydzieliną niezbyt czystą i niezbyt ziemi godną”³³⁶. Z tej perspektywy człowiek staje się podwójnym dłużnikiem zwierzęcia. Po pierwsze dlatego, że oblicze ziemi w swym pierwotnym bytowaniu więcej zawdzięcza zwierzęciu niż człowiekowi („Jeśli chodzi o nasze lasy, zwierzęta, a zwłaszcza wiewiórki i sójki są naszymi jedynymi i największymi dobroczyńcami. To im zawdzięczamy ów dar” – J, 14, 200), a po drugie – bo wiem to zwierzę i jego „nagi” los, nieosłonięty kulturową przesłoną, przypomina nam dramatyczniej, niż czynił to Pascal, o powołaniu człowieka do śmiertelności: „Czyż nie powinniśmy współczuć piżmoszczurowi, który odgryza sobie trzecią już łapę, nie dlatego tylko, że litujemy się nad jego męką, lecz dlatego, że dzięki wspólnej nam śmiertelności doceniamy powagę jego cierpienia i bohaterstwo odwagi?” (J, 6, 98).

³³⁶ A. McMurry: *Environmental Renaissance...*, s. 138.

Thoreau czyta naturę jak grecką scenę; myśli o „tragediach, jakie nieustannie rozgrywają się w życiu zwierzęcia” (*J*, 6, 99), i uznając — jak Donne — że dzwon bije każdemu, spogląda na świat ludzkiej kultury jako na przypomnienie *zoē*, nagiego bycia, które jest powołaniem do cierpienia. Męka jest braterstwem wszystkich istot, a kultura — jej upamiętnieniem i sposobem przeżywania, a nie oddalania, jak zwykle wolimy przyjmować: „Czyż los nie uczynił nas braćmi?” (*J*, 6, 99) — pyta filozof i zaraz dodaje: „Kiedy słyszę bicie dzwonu lub drżące tony skrzypiec, wyobrażnia stawia mi przed oczyma owego piżmoszczura odgryzającego sobie trzecią łapę”. Ewolucja biologiczna następuje wokół jądra cierpienia, którego rozpoznanie i dzielność, z jaką stawiamy mu czoło, mają wartość zbawczą — „ponad wszelką miarę czynią nasz los godniejszym” (*J*, 6, 99). Życie, które dla podtrzymania swego trwania musi zmagać się z męką, a nawet stanąć na granicy dobrowolnej śmierci, jest życiem nieludzkiej, trans- i przed-ludzkiej szczerości, która nie chroni się już za żadną osłoną.



Annie Dillard pisze, że natura to holokaust, parodia, przeżeranie się niemal na śmierć, tajemnica okrucieństwa i wielka rozrzutność cierpienia. To nie teoretyczny opis ewolucji, lecz praktyczna lekcja przenikającego nas do żywego braterstwa cierpienia. Pewnego dnia nad stawem zauważyła kompletnie znieruchomiałą pośród ruchu jej pobratymców żabę. „Nie skoczyła; podeszłam ostrożnie bliżej. Wreszcie uklękłam na zmęczonej zimą trawie, zagubiona, zdumiona, wpatrując się w żabę, oddaloną ledwie o metr ode mnie. Bardzo mała żabka o szerokich, mętnych oczach. I gdy tak patrzyłam, żaba nagle zaczęła się kurczyć i zapadać w siebie. Iskierka ducha w jej oczach zgasła niczym zdmuchnięta. Jakby wszystko wyjęto z wnętrza skóry, która teraz zwisała luźno niczym szmata; nawet czaszka zapadła się jak przewrócony namiot. Kurczyła się na moich oczach jak piłka, z której ktoś wypuścił powietrze. Widziałam, jak napięta skóra na grzbiecie zmarszczyła się i obwisła. Wkrótce część skóry niczym pusty balon unosiła się na wodzie: byłam świadkiem czegoś potwornego i przerażającego [...]. Wcześniej czytałam o wielkim wodnym owadzie, ogromnych rozmiarów, ciężkim brązowym chrząszczu [...]. Jego silne przednie kończyny kończą się haczykowatymi wygięciami, tak iż chwytając ofiarę, przyciąga ją do siebie i paraliżuje enzymami wydzielającymi się podczas śmiertelnego uklucia. Wystarczy jedno. Przez powstały otwór sączy do ciała ofiary trucizny, które rozkładają mięśnie, kości i wnętrzności, wszystko oprócz skóry [...]. Żabę, którą obserwowałam,


wysysał wielki owad [...]. Wstałam i wytarłam ręce o spodnie; nie mogłam złapać oddechu”³³⁷.

Zoē to „życie prostsze i prawdziwsze” (*simpler and truer life* – J, 1, 481), a stopień wyższy przymiotnika, jakim próbuje opisać je filozof, wskazuje wyraźnie, że to jedynie próba zbliżenia się do tego niezwykłego zjawiska, jakim jest „zasada życia i wzrastania” (*principle of life and growth* – J, 1, 480). Wcześniej w tej samej dziennikowej medytacji Thoreau wytknie wspólnocie wygodny domowy żywot (*sweets of domestic life*) zapewniony dzięki odesłaniu na bezpieczny margines wszystkiego, co mogłoby mu zagrażać. Niemal w duchu Foucaulta Thoreau pisze: „Czy mamy się cieszyć niezakłóconą słodyczą domowego żywota, bowiem krnąbrni młokosi zostali zamknięci w pobielanym, jak mówią, »pudle« i spoglądają na łąki Concord przez kraty?”. Do nagiego życia można zbliżyć się, porzucając zabezpieczenia i wszelkiego rodzaju „strefy buforowe”, co dla filozofa oznacza wyjście poza czysto ludzki wymiar języka i instytucji. Na przywołane przed chwilą pytanie Thoreau odpowiada: „Nie, żyjemy wśród wolnej gry żywiołów. Niech psy szczekają, koguty pieją, a słońce niechaj świeci, wiatry niechaj wieją” (J, 1, 479).


Wygląda więc na to, że próba zbliżenia się do nagiego życia, jaką proponuje Thoreau w swej zoografii, wymaga wykroczenia poza życie jednostki. Pokonanie tej granicy nie unieważnia indywiduum, lecz wyprowadza je na skraj szczególnego istnienia, obdarzonego konkretnym imieniem i nazwiskiem. „Istnieje taka modalność *bios*, której nie da się wpisać w obręb świadomego podmiotu, a zatem która nie daje się przypisać konkretnej formie jednostki czy osoby. Deleuze dostrzega tę modalność istnienia na daleko wysuniętej linii pogranicznej, na której życie spotyka się lub ściera się ze śmiercią”³³⁸. Aby rozpoznać taką postać istnienia i przywrócić ją człowiekowi, Thoreau wielokrotnie powraca w *Dzienniku* do opisu zachowania zwierząt, które schwytane w sidła, odgryzają sobie kończyny. Gdy traper George Melvin opowiada filozofowi o piźmoszczurze, który „odgryzł sobie trzecią łapę przy trzecim schwytaniu w potrzask i leżał martwy obok sideł, bo nie mógł biec na jednej tylko łapie” – Thoreau pisze: „Takie tragedie rozgrywają się na brzegach naszych spokojnych strumieni” (J, 1, 481).

³³⁷ A. Dillard: *Pilgrim at Tinker Creek*. New York: Harper & Row, 1974, s. 6, 168.


³³⁸ R. Esposito: *Bios. Biopolitics and Philosophy...*, s. 192.



Otrzymujemy zatem reinterpretację pojęcia *frontier*, które przestaje oznaczać przesuwającą się na zachód w stronę Kalifornii linię demarkacyjną między cywilizacją a dziką naturą, zaczyna natomiast funkcjonować jako swoista „fałda” istnienia, nakładająca na siebie nieustanną konfrontację ze śmiercią jako źródło świadomego i radosnego życia. W tej sytuacji progowy człowiek musi zdobyć się na dzielność, której nie sposób już opisać wyłącznie w ludzkich kategoriach, dzielność prowadzącą do odkrycia podstawy egzystencjalnej solidarności z tym-co-żyje. „Tylko dzielność (*courage*) pozwala życiu trwać, obojętnie, czy to życie zwierzęcia, czy człowieka” (*J*, 1, 481). Ostatecznie chodzi o zachowanie w nas „zwierzęcego ciepła”, to zaś jest możliwe dzięki odkryciu wspólnoty cierpienia tego-co-żyje oraz wspólnoty wypływających z tego zachowań. Oto poprzedzająca udanie się na nocny spoczynek medytacja Thoreau: „Jakież cierpienia zabieramy z sobą do łóżka! Okradliśmy ptaki i ich piersi, to schronienie wewnątrz schronienia, niczym kret, który ściele sobie legowisko z liści i trawy na końcu swego podziemnego korytarza” (*J*, 1, 486).



Projekt chaty nad Waldenem (przypominającej Celanowską i Heideggerowską *die Hütte*³³⁹) jest w istocie próbą podejścia (tak jak myśliwy czy obserwator podchodzi zwierzyne) *zoē*. Dlatego, co Thoreau akcentuje, nie jest zamierzeniem eremicznym; ludzie należą tu do świata „prostego” życia na równi ze zwierzętami i roślinami. Chodzi nie o mizantropiczne poszukiwanie odrębności, lecz przeciwnie — o towarzyszenie światu i życiu. Gdy filozofa odwiedza gość, zajmuje ich obu swoista *zoē*-logia i *zoē*-polityka: „Rozmawialiśmy o surowych i prostych czasach, gdy podczas rześkich chłodów ludzie zasiadali wokół wielkich ognisk, zachowując jasne umysły (*clear heads*)” (*W*, 278). Inaczej mówiąc, rzecz w oczyszczeniu rozumu, w tym, abyśmy mieli *clear heads*, to zaś staje się możliwe, gdy jednostka „nie ma zobowiązań wobec światowych instytucji” (*W*, 280). Lub inaczej: w tym, aby nasze zobowiązania nie były ugruntowane jedynie instytucjonalnie. W pismach Thoreau dokonuje się implozja kultury i natury, przełamanie bezpiecznego dystansu; przypomnijmy pytanie: czy musimy żyć w niczym niezakłóconym poczuciu domowienia się w świecie?



³³⁹ Sugestię takiej analogii odnalazłem w wystąpieniu Cezarego Wodzińskiego na konferencji organizowanej przez Fundację Pogranicze w Sejnach w listopadzie 2008 roku.

Donna Harroway idzie ścieżką wytyczoną przez Thoreau, gdy pisze swój *Manifest bytów sobie towarzyszących*, w którym pragnie „przekonać czytelników, że jako mieszkańcy technokultury, stajemy się tym, kim jesteśmy, dzięki symbiogenetycznym tkankom kultur natury”, oraz że „zwierzęta dają nam dzisiaj znak, abyśmy zdali sobie sprawę z ograniczających ram, w których żyje człowiek i zwierzę. My zaś dajemy znak im, aby weszły w nasze konstrukty kultury i natury wraz z wszystkimi poważnymi konsekwencjami dotyczącymi życia i śmierci, zdrowia i choroby, długowieczności i wymierania. My także żyjemy wspólnie obdarzeni ciałem, a sposoby tego życia nie da się opisać za pomocą naszych ideologii”³⁴⁰.

Filozof żywi pretensję do nowoczesnego człowieka o to, że zapomniał o głębokim zobowiązaniu do bycia istotą towarzyszącą. Dlatego na przekór bogacącej się gwałtownie Ameryce człowieka dominującego nad światem Thoreau napisze: „Kraj, w którym zając nie może przetrwać, musi być naprawdę ubogi” (W, 292). Przyjęcie pozycji hegemonicznej przez człowieka zrywa zasadę towarzyszenia temu-co-żyje, wypowiada prawo bycia jako dzikiej rodziny istnień. Króliki i kuropatwy przetrzebione działaniem człowieka to „stare i czcigodne rodziny znane zarówno w starożytności, jak i w czasach nowożytnych” (W, 291). Zwierzę, gdy powrócić do zasady towarzyszenia, przypomina nam o tym, co Thoreau nakreślił w *Waldenie* jako model życia „prostego, niezależnego, wielkodusznego i ufego”. Zwierzę uczy. Na wielu stronach swych książek Thoreau pisze to, co odnajdujemy u Annie Dillard: „Łasica żyje w świecie konieczności, my zaś w świecie wyboru, nienawidząc konieczności i w końcu umierając niechlubnie w jej szponach. Chciałabym żyć, jak żyć się powinno, jak wedle powinności żyje łasica. Podejrzewam, że moja droga jest drogą łasicy: nie doznając cierpienia, otworzyć się na czas i umieranie, dostrzegać wszystko, nie pamiętać niczego, wybierać silną i zdecydowaną wolą to, co mi zostaje dane”³⁴¹.

Akcentowanie powinności możemy wysłyszeć jako ton ukryty także w wielokrotnie artykułowanym przez filozofa dystansie wobec prawa i zinstytucjonalizowanej postaci doświadczenia religijnego. Jak Simone

³⁴⁰ D. Harroway: *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003, s. 17.

³⁴¹ A. Dillard: *Teaching a Stone to Talk...*, s. 15.

Weil, Thoreau zabiega o „całkowite usunięcie rzymskiej koncepcji Boga” jako wszechwładnego prawa, sprowadza się ono bowiem wyłącznie do „prawa własności”, a „przypisywanie Bogu wszechwładnego prawa bez powinności to czynienie z Niego nieskończonego odpowiednika właściciela niewolników w Rzymie”³⁴². Gdy Thoreau niestrudzenie zapisuje drobiazgowe obserwacje natury, pragnie zbliżyć nas do ich czasu odmiennego od naszego („Dla nas śnieg i zimno to jedynie to, co odwleka nadejście wiosny. Jakże dalecy jesteśmy od zrozumienia wartości tych zjawisk dla gospodarki Natury!” – *J*, 12, 24), a w konsekwencji opowiedzieć się za Bogiem odmiennym tak od wizerunku oświeceniowych deistów, jak i ortodoksyjnych chrześcijan: „Uczeni, gdy zaczynają kontemplować »potęgę, mądrość i dobroć« Boga, którego zwą niekiedy »Wszechmocnym Architektem«, wyrażają się o Nim jak o kimś całkowicie obcym, kogo trzeba traktować z wielką atencją. Zda się, że nagle stracili zmysły” (*J*, 12, 28).

Wędrówki Thoreau i towarzyszące im obserwacje natury, utrwalone długimi opisami w *Dzienniku*, są sposobem uprawiania teologii, której celem jest okazanie prawdziwej gościnności Bogu (jedno ze zdań *Zakończenia Waldena* nader krytycznie przedstawia nowoczesną wersję tej cnoty: „Gościnność miała temperaturę lodów” – *W*, 338), możliwej pod dwoma warunkami. Pierwszym jest odzyskanie wielkoduszności (przypomnijmy, że to jedna z czterech podstaw życia mądrego, opisanego w *Waldenie*), drugim – będące jej wynikiem wyzwolenie jednostki spod despotycznej władzy instytucji i przyjętych powszechnie opinii. W zapisie z jesieni 1858 roku zamierzenie teologiczne znajduje oddźwięk w świecie polityki: teologia, o której myśli i którą uprawia Thoreau, odślania pozorność osiągnięć demokracji. „Wolność słowa! Wasze serca jeszcze nie pojmują znaczenia tych słów” (*J*, 11, 324) – napomina filozof. Wielkoduszność i stworzona na jej podstawie teologia mają być oswobodzeniem Boga i człowieka jednocześnie: „Gdyby było w nas choć trochę wielkoduszności, choć szczypta wielkości duszy, coś poza sekciarstwem i stronnictwami klepiącymi Boga po ramieniu i ograniczającymi swobodę myśli, jakże często moglibyśmy pobudzać siebie wzajemnie wolną mową!” (*J*, 11, 324).

³⁴² S. Weil: *Zakorzenie*. W: Eadem: *Dzieła*. Przeł. M. Frankiewicz. Poznań: Brama, 2004, s. 1987.

Od-ludność Thoreau nie jest prostym od-wrotem od człowieka i jego spraw. Przeciwnie, to skomplikowana ścieżka, która prowadzi nas ku temu, co ludzkie, przez nie- i przed-ludzki świat. Tylko w ten sposób można jeszcze ocalić człowieka. Od-ludność to, paradoksalnie, zwrot ku człowiekowi pojmowanemu wraz z jego ontologicznym zapleczem. Nie człowiek i dostawiane przezeń przedmioty, lecz człowiek оголоzony, od-stawiony od przedmiotów, od „gęsto zastawionych pokoi, będących w istocie przytułkami ducha, odrzuconego przez miejskie przestrzenie”³⁴³. Trafnie pisze Jane Bennett, że anachoretyzm Thoreau da się zrozumieć, jeśli wyprowadzić go etymologicznie z greckiego *anachorein*, „wycofywać się”, *ana chorein* – „robić miejsce”. Anachoreta zatem to nie mi-zantrop, lecz ten, kto wycofuje się, aby uczynić miejsce, które mogą zająć inni, i radykalniej – miejsce, w którym pojawi się „tło”, „zaplecze” bycia niebędącego już tylko moim byciem. Bennett przywołuje Thoreau: „Nasze życie potrzebuje właściwego tła”³⁴⁴.

„Opór” jest tym, co interesuje filozofa pośród świata coraz bardziej, zarówno technicznie, jak i społecznie, podporządkowanego zasadzie najmniejszego oporu. To ona powoduje zanik owej „szczerości”, stanowiącej odpowiednik tego, co wiele lat później Heidegger nazwie „zapomnieniem” bycia. Także „pusta gadanina” („[...] język naszych salonów stracił całą swoją moc, całkowicie się zdegenerował i zamienił w pustą gadani-nę” – W, 257), którą jest mowa, gdy bycie stało się „nieszczere”, zwiastuje Heideggerowską *Gerede*. Lecz egzystencjalna i językowa „nieszczerość” bierze się z ulotności, ze zwiewności „faktury” bycia. Przyjęty model kultury czyni życie „niematerialnym”, uniemożliwiając doświadczenie *breasting*. 21 lipca 1851 roku filozof zapisuje: „Ludzie generalnie degenerują się przez uprzejmość i życzliwość. Rozmowa z nimi nie przynosi żadnej nauki, tacy są zgodliwi, nastawieni od razu na to, by przyznać ci rację. [...] Szorstki człowiek, zagniewany, ekscentryczny, milczący, niepoddający się łatwo rygorom – z tym wiąże jakąś nadzieję” (J, 2, 329).

Thoreau jest materialistą metafizyki. Studiuje naturę i współczesne sobie społeczeństwo, starając się ująć materialność bycia zjawisk i człowie-

³⁴³ P. Goodman: *Drawing the Line. The Political Essays of Paul Goodman*. New York: Free Life Editions, 1977, s. 54.

³⁴⁴ J. Bennett: *Thoreau's Nature: Ethics, Politics, and the Wild...*, s. 26.

ka. „Dżentelmen nigdy mnie nie porazi (*electrified*); nie jest węgorzem elektrycznym, lecz jego zwykłą odmianą, która niezależnie od tego, jak mocno chcesz go schwycić, wyślizguje ci się z rąk” (J, 2, 329). Thoreau staje bezradny wobec nowoczesnego człowieka, który nie daje się ująć. Aby spróbować dokonać owego „ujęcia” (w znaczeniu chwytającego rozumienia), filozof musi ująć (to znaczy „zredukować”, „umniejszyć”) to, co rzuca się w oczy jako istniejące, a co w gruncie rzeczy jest tylko pozorem, widmem strojącym się w ciało. „Niewielu znamy mężczyzn, wiele zaś surdutów i spodni. Gdyby stracha na wróble ubrać w czyjaś najnowsza odzież, a właściciela postawić obok nago, któż nie ukłoniłby się przede wszystkim strachowi?” (W, 43). **Widmowość ludzkiego świata...** Jakby krąg człowieczego bycia i działania był już tylko pozostałością po tym, co istniało kiedyś.



Widmo wchodzi w skomplikowane relacje ze światem, pozbawione bowiem „faktury”, tkwi zamknięte samo w sobie, nie pozostawia odbicia, nie może samo się zobaczyć w żadnym lustrze. Jest więc pozbawione refleksyjności: nie widząc swego refleksu w innym przedmiocie, w innej osobie, nie jest zdolne do refleksji nad sobą. Pozostaje mu tylko kroczyć w ślad za innymi, poruszać się dobrze utartymi szlakami. Widząc tylko innych, a nie widząc siebie, nie potrafi odnaleźć własnej drogi. Dlatego Thoreau może zarzucić światu nowoczesnemu jednocześnie „widmowość”, brak „faktury bycia” i „zidiocenie”. Wszystkie te cechy utrudniają powstanie mądrze zorganizowanej wspólnoty. W pozbawionym tytułu wierszu, mimo że króliki baraszkują pod okapami, a studnia jest zadbaną, dom nie jest zamieszkały, lecz nawiedzony przez widma, *not inhabited but haunted* (CEP, 623). Fakt ten uchodzi niepostrzeżony dopóty, dopóki nie pojawi się byt „refleksyjny”, „zadumany podróżny”, *the pensive traveller*.



To, co dostrzega człowiek refleksyjny, a zatem „ekstra-wagancko” myślący oraz rzucający w świat swe odbicie, dostrzegający siebie zawsze i nieuchronnie pośród innych, to właśnie „zidiocenie” człowieka i świata. Píše Thoreau: „Każdy człowiek ideotą był, / A szalonym każdy dom” (CEP, 623). Stawką nie jest jednak iloraz inteligencji, lecz sposób bezrefleksyjnego istnienia, ratującego się wzmożonym poczuciem własności. Greckie *idiotos* oznaczało osobę prywatną, a zatem pozbawioną społecznego doświadczenia, a słowem *idios* nazywano to, co „własne”. Człowiek wyłącznie „własny”, bezrefleksyjny, nie projektujący swego bycia

pośród i między innych, dąży do czynienia rzeczy „własnymi”, w ten bowiem sposób nabiera „ciała”, utwierdza się w swym byciu. *Every man an ideot was* – to opis świata niezdolnego do stworzenia rozumnej (*ideot* wtórnie to człowiek pozbawiony racjonalnego myślenia) wspólnoty, ponieważ człowiek „nie jest zdolny do przedstawienia siebie innego niż tylko jako to, czym i gdzie jest, zamknięty w sobie samym”³⁴⁵.

Zwrot w stronę drzew i roślin jest terapeutycznym zabiegiem, mającym przywrócić nam poczucie „faktury” bycia. Człowiek wydaje się należeć już niemal bez reszty do tego, co widmowe, to znaczy, iż dysponuje jakąś „nadnaturalną, paradoksalną fenomenalnością, ukradkową i nieuchwytną widzialnością narzuconą temu, co niewidzialne, lub inaczej – jest niewidzialnością widzialnego X [...], nie dającą się ująć namacalnością ciała pozbawionego materii, a mimo to będącego ciałem kogoś jako kogoś innego”³⁴⁶. To zmaganie się Derridy z upiorem Marksa przypomina próbę uchwycenia przez Thoreau coraz bardziej dematerializującego się człowieka. Człowiek-widmo, niczym Blake’owski *Spectre*, jest ideałem dostosowywania się, albowiem „pozbawiony” ciała, jest formą neutralnej, obojętnej substancji, która przyjmuje postać odpowiadającą sytuacji i okolicznościom. „Wypowiadają swoje opinie tak, jakby nie wygłaszał ich żaden człowiek. Jest tak »jak sobie życzysz«; wszystko jest im obojętne” (*J*, 2, 329). Bez „faktury” bycia jesteśmy czarną dziurą ust, z której wydobywają się ogólnikowe zdania.

Myśl Thoreau to wielki wysiłek zdiagnozowania i wydostania się spod władzy widma, życia, które romantycy zwali Życiem w Śmierci, a które jako *Spectre-Woman*, czyli *The Nightmare Life-in-Death* opisał Coleridge w III części *Wiersza o sędziwym marynarzu*: „[...] abym w godzinie śmierci nie odkrył, że nie żyłem. Nie chciałem prowadzić życia, które nim nie jest” (*W*, 108). Skoro Thoreau porusza się wśród widm, jego filozofia musi być na swój sposób żałobą, opłakiwaniem człowieka. Przypatrywanie się gospodarce rychło stanie się opłakiwaniem rzeczy, bo i one coraz bardziej stają się widmami przedmiotów. Rzeczy są już głównie „błyskotkami” (*toys*), których gromadzenie rodzi „ociężałą i zatłoczoną organizację, zapchaną meblami – podobnie jak miliony domostw w kraju –

³⁴⁵ C. Rosset: *Le réel. Traité de l'idiotie*. Paris: Editions de Minuit, 2004, s. 42.

³⁴⁶ J. Derrida: *Spectres of Marx...*, s. 7.

wpadającą we własne pułapki” (W, 109). To, co Thoreau nazywał „przedmiotem czystym”, jest nawiedzone przez widmo rzeczy-towaru; towaru, którego wytworzenie dokonuje się za cenę życia: „Ceną zaś rzeczy jest ilość tego, co nazwałbym życiem, które należy za nią wymienić [...]” (W, 52).

Samo przedsięwzięcie podjęte nad stawem Walden miało dzięki „własnoręczności” projektu („W istocie lubimy kacyki i kukułki, które składają jaja w gniazdach zbudowanych przez inne ptaki [...]” – W, 65, pisze Thoreau, i to odrzucenie „ręczności” przez kulturę jest powodem utraty przez człowieka „faktury” bycia) sprzeciwić się widmowej nowoczesności. Nieprzypadkowo w pierwszym rozdziale książki filozof wciąż powraca do fizycznej pracy i związanej z nią materialności świata. „Przez kilka dni ścinałem i ciosałem drewno na budulec”, „największe bale ociosałem na sześć cali grubości”, „wszystkie krokwie łączyłem na czopy lub wpusty”, „piwnicę wykopałem w południowym zboczu”, „komin zbudowałem jesienią” – i wreszcie wieńcząca wszystko konkluzja, powracająca do człowieka „własnoręcznego”: „[...] kiedy to ręce miałem bardzo zajęte, czytałem mało, lecz najmniejsze [...] świstki papieru dostarczyły mi tyle samo rozrywki [...] co *Iliada*” (W, 65). Czytanie nie może obyć się bez ręki, zaczyna się bowiem od fizyczności tekstu. Czytać = odtwarzać „fakturę” bycia, czyli natrafiać na opór. „Opór tekstu – pisze Krystyna Koziołek – może też wyzwolić inwencje lektury, uparte pragnienie pokonania przeszkody”³⁴⁷.

Ale Thoreau nigdy nie zamyka się w jednym kręgu. Nawet „własnoręczność” wpisana jest w „cudzoręczność” nowoczesności. Nic, choćby najnędniejszy skrawek rzeczywistości, nie jest wolne od zawłaszczenia; bieda i bogactwo są awersem i rewersem tego samego medalu. Bogactwo jest „biedne”, gdy wnikać w mechanizm zadłużenia; bieda jest „bogata”, gdyż podlega temu samemu procesowi złudzenia. Opisawszy chałupę Jamesa Collinsa, której rozebrane elementy posłużyły jako budulec chaty nad stawem Walden, chałupę, która „uchodziła za niezwykle ładną”, Thoreau snuje dalej opowieść, że „wnętrze było ciemne, klepisko w większej części przerażająco wilgotne, lepkie, malaryczne”. Ale nawet nad tą chatą

³⁴⁷ K. Koziołek: *Czytanie z innym. Etyka. Lektura. Dydaktyka*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2006, s. 91.

wisi widmo „nie wyjaśnionych i całkowicie nieusprawiedliwionych żądań z tytułu renty dzierżawnej i opału”. Jak zapewnia właściciel, „to jedyne zadłużenia” (W, 63). Oto sposób, w jaki nowoczesność degraduje poczucie bycia nie u siebie: człowiek ma przecież odrzucić swojskość nie z powodu „renty dzierżawnej”, lecz przede wszystkim z szacunku do tego, co nie-ludzkie.

„Własnoręczność” bycia nie unika świata; przeciwnie – podejmuje jego wyzwania. „Mogę” własnoręczności nieustannie dialoguje z „musi” praktyk codzienności; nie odrzuca ich, lecz pragnie je uszanować przez wynegocjowanie w ich obrębie niezależnego własnego trybu wypełniania reguł „cudzoręczności”. W znamienym fragmencie Thoreau pisze: „Zanim skończyłem budowę domu, musiałem zarobić dziesięć czy dwanaście dolarów w jakiś uczciwy i przyjemny sposób, aby podołać nieoczekiwanym wydatkom” (W, 73). Zmodyfikujmy pierwsze zdanie cytatu: **„własnoręczność” bycia podejmuje wyzwania świata, czyniąc to wszelako zawsze na „sвій sposób”** („uczciwy i przyjemny” rozumiemy jako „nie mechanicznie powielający uznane wzorce, lecz odpowiadający indywidualnym talentom i możliwościom jednostki”). Pierwszą konsekwencją takiej postawy jest skrupulatne, być może sięgające jeszcze purytańskiej tradycji *Autobiografii* Benjamina Franklina, poszukiwanie głębszego ładu w codziennych zabiegach życia po to, aby ocalić je przed strywalizowaniem.

To poszukiwanie własnej, „oryginalnej” drogi wewnątrz dobrze znanych, powtarzalnych, a zatem głęboko „nieoryginalnych”, praktyk rzeczywistości każe filozofowi napisać: „Pomiarami gruntów, ciesielką i innymi domowymi robotami w miasteczku – mam tyle zawodów, ile palców – zarobiłem tymczasem 13 dolarów i 34 centy” (W, 77). A stronę dalej odnajdziemy dokładną listę żywności z ośmiu miesięcy wraz z wyliczeniem stosownych wydatków; nieco wcześniej poznamy katalog i cennik budulca zużytego na wzniesienie chaty nad stawem. Lance Newman mówi: „*Walden* nie jest książką głównie o życiu w lasach, lecz o sposobie zarabiania tam na życie. A opisy estetycznych doznań natury mają wykazać, co tracimy, gdy pozwalamy pracy zdominować nasze życie”³⁴⁸. Skrupulatne obliczenia finansowych wyników pracy oraz kosztów życia są


³⁴⁸ L. Newman: *Our Common Dwelling: Henry Thoreau, Transcendentalism, and the Class Politics of Nature*. New York: Palgrave Macmillan, 2005, s. 137.

więc potrzebne Thoreau nie po to, by sformułować pochwałę coraz większego trudu; wręcz przeciwnie – aby wskazać na sposoby jego minimalizacji.


Minimalizacja ta nie jest efektem wynalazków techniki, lecz efektem „ujmowania”, samoograniczającej się polityki bytu „własnoręcznego”, którą Thoreau zawarł w wezwaniu „prostota, prostota i jeszcze raz prostota!” (W, 109). I tak, dowiadujemy się, że „Na podstawie dwuletniego doświadczenia przekonałem się, że nawet na tej szerokości geograficznej zdobycie niezbędnej żywności kosztuje nieprawdopodobnie mało trudu [...]” (W, 80). Dla polityki „ujmowania” niezbędne jest dotarcie do surowej materialności świata, doznanie jego „ziarnistej faktury”. Doświadczenie to nie jest jedynie ontologiczne, lecz także ekonomiczne („[...] co się tyczy żywności, potrafiłem uniknąć wszelkiego handlu i wymiany” – W, 83), społeczne („[...] ten zostanie uznany za dobroczyńcę ludzkości, kto nauczy człowieka ograniczania się do bardziej niewinnego i zdrowego pożywienia” – W, 231). Z etycznego punktu widzenia otwiera sferę spotkania: „Nad talerzem kleiku ukuliśmy wiele nowych [...] teorii życiowych, co łączyło w sobie przyjemność biesiadowania z możliwością zachowania jasnego umysłu [...]” (W, 279).

„Materialne struktury rozpatrywane na poziomie porządku społecznego wikłają ludzi w moralne relacje, które należy rozpatrywać z całą powagą”³⁴⁹. Takie zadanie stawia sobie Thoreau: detaliczne opisy liścia, drzewa czy upierzenia ptaka uprzytamniają „fakturę” bycia, a tym samym sprawiają, że świat ludzki jawi się jako „pozorny”, przez który to przymiotnik Thoreau rozumie, iż świat ów jest pozbawiony doznania materialności, czyli „surowości” istnienia. „W Naturze brak jest mieszkańcy – człowieka, który by ją właściwie doceniał” (W, 216). Thoreau dąży więc do „docenienia” natury, aby pokazać „nienaturalność” nowoczesności unikającej *breasting*, czyli odpowiedzialnego zetknięcia się z powagą bycia. Nowoczesność to fałszywa powaga. „To rzecz niezwykła, jakim problemem potrafi być obiad dla poważnego człowieka interesu i jak powszechnie miałość i przyziemność znajdują schronienie w czymś, co przypomina mrówczą zapobiegliwość” (CC, 212).


³⁴⁹ Ibidem, s. 138.



Mówiąc inaczej, nasze życie jest złożonym mechanizmem „znajdowania się” w świecie, lecz nie „bycia” w nim. Gdy Vernant twierdzi, iż grecki obywatel przestawał istnieć poza tym, co swojskie i rodzinne, Thoreau postawi podobną diagnozę mieszkańcom dziewiętnastowiecznego Concord. Cała administracyjna i architektoniczna struktura miasta skupia się na tworzeniu swego rodzaju „makiety” bycia; jest to przestrzeń, w której dominuje tłuma zbiorowość, wykluczająca wszelką samotność. Ten rodzaj umiejscowienia pozwala nam „znaleźć się” w świecie; do tego, aby w nim „być”, potrzebne jest doświadczenie osamotnienia i zrujnowania dobrze oznaczonego, ucywilizowanego miejsca, pozbawienie się „adresu”. Thoreau swoją filozofią przyjaźni, samotności i przestrzeni pragnie stworzyć osobliwe *topos*, w którym i z którego moglibyśmy jako jednostki angażować się w to, co wspólne. Staw Walden opodal Concord stanowi próbę kreacji takiego nie-miejsca.



To, co otacza Thoreau w kraju będącym już dla de Tocqueville’a uosobieniem demokracji i nadzieją na jej odnowę w Europie, jest antydemokratyczne. Jednostka zostaje tu „umiejscowiona”, związana z miejscem i jego instytucjami, dlatego Thoreau nieustannie podejmuje wędrówki, aby zakłócić stabilność polityki jako radykalnego „znajdowania się” „na miejscu”. Niczym Platon w *Państwie*, filozof z Concord dostrzegał antydemokratyczność takiej struktury rzeczywistości publicznej: „[...] w *Państwie* lepiej niż gdzie indziej widać, że każdy obywatel będzie musiał bez pytania i sprzeciwu zająć wyznaczone mu miejsce. Autokratyczne zasady Sokratejskiej *polis* nie zezwolą na luksus tego, aby ktokolwiek mógł przebywać w jakimś wymyślonym nie-miejscu (*non-place*)”³⁵⁰. Chodzi więc w istocie o przestrzeń między „miejscem” (struktura polityczna) a „nie-miejscem” (tam, gdzie mogą działać w pewnym stopniu niezależnie od struktur „miejsca”). Thoreau wyznacza sobie rolę wygnańca, lecz nigdy nie proponuje całkowitego odrzucenia praw „miejsca”. Tak jak Walden mieści się nie na odludziu, lecz na obrzeżach miasta Concord, tak i filozof-obywatel działa na pograniczu „miejsca” i „nie-miejsca”. W tym sensie Thoreau to wcielenie Sokratesa.



³⁵⁰ M. Leonard: *Athens in Paris...*, s. 214.

Thoreau, niczym Nietzsche czy Kierkegaard, uosobia życie na pograniczu. Jest uczonym o uznanej reputacji botanika i zoologa, ale nie pisze traktatów, które mieściłyby się w kanonie pism naukowych; jego labiryntowe wędrówki to zaprzeczenie celowych wypraw kupieckich czy turystycznych; *Waldenu* nie da się zaklasyfikować do żadnej z uznanych kategorii, jakie znajdujemy w bibliotecznych katalogach. Słusznie uważa Robert Frost, że Amerykanie mogą poszczycić się książką, „która, jak *Robinson Crusoe*, jest opowieścią przygodową, chociaż stanowi także odpowiednik Darwinowskiej *The Voyage of The Beagle*, swoistą deklarację niepodległości i ewangelię mądrości (*declaration of independence and a gospel of wisdom*)”³⁵¹. Nawiązanie biblijne ma szczególne znaczenie: przypomina o zasadniczej dla roli proroka kwestii jego relacji ze społecznością, z której się wywodzi i której służy swoją wypowiedzią. Thoreau jest prorokiem, który nieodrzucony przez otoczenie, opuszcza je dobrowolnie, aby do niego równie dobrowolnie powracać; jest prorokiem jednocześnie akceptowanym i pominiętym. Stoi na obrzeżach. Znów trafna uwaga Frosta, iż autor *Waldenu* był głównym od czasów Starego Testamentu zwolennikiem wysiłków zmierzających do wydobycia tego, co najlepsze, z rodzinnego miasta. Przeciwnieństwem tej postawy byłoby opuszczenie kraju, w którym czułby się odrzucony jako prorok³⁵².



The country knows not yet, or in the least part, how great a son it has lost. [...] His soul was made for the noblest society; he had in his short life exhausted the capabilities of this world; wherever there is knowledge, wherever there is virtue, wherever there is beauty, he will find a home.

R.W. Emerson: *Thoreau*

I my zakończmy zatem na pograniczu, w miejscu niebędącym spodziewanym miejscem, miejscem, jakiego oczekiwaliśmy. Tak jak zaczęliśmy, „zanim” jeszcze otwarliśmy pierwszą stronę *Dziennika*, tak i teraz powróćmy do tego osobliwego *topos*, które poprzedza tekst Thoreau, „wystaje” ponad jego górne, dolne i boczne krawędzie. Na tylnych stronach okładek, na marginesach książki – ten, kogo zwie my tutaj *Elliott Allison*, który – chcemy wierzyć – żył, mieszkał i pracował w niewielkim miasteczku Dublin w stanie New Hampshire, wiernie przez całe lata czytając *Dziennik*, notował swoje obserwacje.

³⁵¹ *Interviews with Robert Frost*. Ed. E. L a t h e m. New York: Holt, Reinehart and Winston, 1966, s. 142.

³⁵² *Ibidem*, s. 143.

Całe strony wypełnione listą ptaków migrujących wiosną i zimą, przy każdej nazwie precyzyjnie oznaczony dzień i miesiąc (na przykład w tomie 14.: *Birds seen in 1961 with dates first seen – In order seen*); zapisy dotyczące pogody i lektury. Na tylnej okładce tomu 11. pięć fotografii, zapewne wyciętych z miejscowej gazety; widać „Elliott Allison” nie był nieznanym obywatelem niedużej wspólnoty Dublina, a odniesienie do filozofa z Concord musiało być uderzające, skoro nieznanymi dziennikarz mówi o nim jako o „pełnomocniku/zastępcy Thoreau” (*Thoreau by proxy*). Musiał mieszkać podobnie, na skraju, na obrzeżu; na zdjęciach widać rozległy widok Red Hill i Square Lake, przed oknem domu roztacza się dziki ogród. Niekiedy odsyłacz do strony, która wzbudziła szczególną ciekawość. Na końcu 2. tomu ołówkowa wskazówka prowadzi nas na stronę 448, a tam wiele mówiący zapis: „Zawsze spoglądałem na konia, jak się spogląda na jakiś dziki, wolno żyjący lud. Wszystko bowiem, cokolwiek nie dostaje się w zasięg wpływu człowieka, jest dzikie. W tym sensie ciekawi i niezależni ludzie są dzicy, nieokiełznani – nie oswoiło ich bowiem i nie ujeździło społeczeństwo. Ze swej strony żywię do konia i jego natury taki szacunek, który każe mi zostawić go w spokoju, to znaczy – nie wtrącać się w jego los, spacerować, pożywanie, miłości. Lecz ludzie traktują go, jakby był maszyną, która podatna jest na ból i musi od czasu do czasu odpocząć. Wyobraźmy sobie wiewiórki zaprzęgnięte do młynków do kawy! Gazele ciągnące wózki z mlekiem” (*J*, 2, 448).

„Dzikość” jest dla Allisona (jeśli to jego ręka wyznaczyła nam ten fragment do lektury) tym samym, co dla Thoreau: nagłym rozbłyśnięciem znaczenia w tym, co wydaje się błahie, banalne lub w swej całkowitej przygodności niewarte trudu zrozumienia. „Gdybyśmy tak mogli zdagerotypizować nasze myśli i uczucia! Tak jestem oczarowany i zaskoczony jakąś wartością, której nie mogę dociec!” (*J*, 3, 45) – pisze Thoreau, i tę właśnie stronę zaznacza Allison. W ostatnim tomie jedyne miejsce, które wskazuje się nam do przeczytania, to następujący fragment, dotyczący babki Thoreau i pewnego wydarzenia. Piśze Thoreau: „Moja prawie osiemdziesięcioletnia ciotka Zofia wspomina, że gdy była małą dziewczynką, moja babka, która mieszkała wtedy w Keene, New Hampshire, jakieś osiemdziesiąt mil od Bostonu, udała się do Nowej Szkocji i mimo wszelkich prób zapobieżenia temu Bob, jej mały czarny piesek z przyciętym ogonem, biegł za nią aż do Bostonu, gdzie zaokrętowała się na statek. Natychmiast po tym Bob sam wrócił do Keene. Pewnego dnia leżał jak zwykle pod łóżkiem swej pani w jej domu w Keene, gdy doszło go szczekanie psa na ulicy, on zaś nie zwracając uwagi na to, że znajduje się na drugim piętrze, wyskoczył przez otwarte okno. Spadł na cztery łapy, lecz tak się przestraszył, że ani drgnął przez dłuższą chwilę, co wielce ubawiło dzieci – moją matkę i ciotkę” (*J*, 14, 325).

Nie powinniśmy się dziwić. Im dalej wiedzie nas lektura *Dziennika*, tym mniej w niej miejsca dla tego, co ludzkie (a zatem „rozumiałe”), tym więcej zaś dla tego, co przygodne i co nie mieści się w naszej planowo urządzonej rzeczywistości. Ostatni tom *Dziennika* to właściwie już tylko drzewa, zwierzęta i pogoda. Kończy wszystko nota z początku listopada 1861 roku, a w niej długi opis nowo narodzonych kociąt i ich zachowania oraz form, jakie po ulewnej burzy i wietrznej nocy przyjął żwir pokrywający kolejowy nasyp. „Wszystko to jest doskonale widoczne dla uważnego oka, a jednak większość ludzi tego nie zauważa. I tak każdy podmuch wiatru zapisuje swoje tchnienie” (J, 14, 346). To ostatnie słowa *Dziennika*. Nic dodać, nic ująć.

“The last sentence he incompletely spoke contained but two distinct words, »Moose« and »Indian«” (Ellery Channing o śmierci Thoreau).

Ważniejsze pozycje bibliograficzne

- Agamben Giorgio: *L'Amitié*. Przekł. franc. M. Rueff. Paris: Rivages poche, 2007.
- Agamben Giorgio: *Homo sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Przekł. ang. D. Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- Agamben Giorgio: *Moyens sans fin. Notes sur la politique*. Paris: Rivages poche, 2002.
- Améry Jean: *O starzeniu się. Podnieść na siebie rękę*. Przeł. B. Baran. Warszawa: Czytelnik, 2007.
- Arendt Hannah: *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*. Przeł. A. Łagocka i W. Madej. Warszawa: Aletheia, 1998.
- Arendt Hannah: *Polityka jako obietnica*. Przeł. W. Madej, M. Godyń. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2005.
- Baczko Bronisław: *Rousseau: samotność i wspólnota*. Warszawa: PWN, 1964.
- Beach Stewart, Chamberlain Samuel: *Lexington and Concord in Color*. New York: Hastings House Publishers, 1970.
- Bennett Jane: *Thoreau's Nature: Ethics, Politics, and the Wild*. Thousand Oaks and London: Sage Publication, 1999.
- Bercovitch Sacvan: *The Rites of Assent: Transformations in the Symbolic Construction of America*. London: Routledge, 1993.
- Berger Roman: *Zasada twórczości. Wybór pism z lat 1984–2005*. Red. K. Droba, S. Kosz. Katowice: Akademia Muzyczna, 2005.
- Berman Marshall: *„Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu”. Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*. Przeł. M. Szuster. Kraków: Universitas, 2006.
- Bledstein Burton: *The Culture of Professionalism: The Middle Class and the Development of Higher Education*. New York: Norton, 1976.

- Blumin Stuart: *The Emergence of the Middle Class: Social Experience in the American City 1760–1900*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Blumin Stuart: *The Urban Threshold. Growth and Change in a Nineteenth-Century American Community*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.
- Borch-Jacobsen Mikkel: *The Freudian Subject*. Transl. C. Porter. Stanford: Stanford University Press, 1988.
- Brown Norman O.: *Apocalypse – and/or – Metamorphosis*. Berkeley: University of California Press, 1991.
- Brown Norman O.: *Love's Body*. New York: Vintage Books, 1966.
- Buell Lawrence: *The Environmental Imagination. Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997.
- Burbrick Joan: *Thoreau's Alternative History*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1987.
- The Cambridge Companion to Henry David Thoreau*. Ed. J. Myerson. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Cameron Sharon: *Writing Nature. Henry Thoreau's Journal*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
- Capper Charles and Wright Conrad: *Transient and Permanent: The Transcendental Movement and Its Contexts*. Boston: Massachusetts Historical Society, 1999.
- Cavell Stanley: *In Quest of the Ordinary. Lines of Skepticism and Romanticism*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- Cavell Stanley: *A Pitch of Philosophy. Autobiographical Exercises*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994.
- Cavell Stanley: *The Senses of Walden*. New York: Viking Press, 1972.
- Civil Disobedience. Theory and Practice*. Ed. H. Bedau. New York: Macmillan and London, 1969.
- Cole Thomas: *The Collected Essays and Prose Sketches*. Ed. M. Tynan. St. Paul, Minnesota: The John Colet Press, 1980.
- Cole Thomas: *Poetry*. Ed. M. Tynan. York, Penn.: Liberty Cap Books, 1972.
- Couser Thomas: *American Autobiography. The Prophetic Mode*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1979.
- Derrida Jacques: *Acts of Religion*. Ed. G. Anidjar. London: Routledge, 2002.
- Derrida Jacques: *The Animal That Therefore I Am*. Przekł. ang. D. Wills. New York: Fordham University Press, 1998.
- Derrida Jacques: *Chora*. Przeł. M. Gołębiewska. Warszawa: Wydawnictwo KR, 1999.
- Derrida Jacques: *Memoirs of the Blind. The Self-Portrait and Other Ruins*. Przekł. ang. P. Brault i M. Naas. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- Derrida Jacques: *Of Hospitality*. Stanford: Stanford University Press, 2000.
- Derrida Jacques: *Szibboleť. Dla Paula Celana*. Przeł. A. Dziadek. Katowice: Fa-art, 2000.

- Dillard Annie: *Pilgrim at Tinker Creek*. New York: Harper & Row, 1974.
- Dillard Annie: *Teaching a Stone to Talk*. New York: Harper & Row, 1988.
- Ellis Elisabeth: *Kant's Politics. Provisional Theory for an Uncertain World*. New Haven: Yale University Press, 2005.
- Emerson Ralph Waldo: *Eseje*. T. 1–2. Przeł. A. Tretiak. Lublin: Wydawnictwo Test, 1997.
- Emerson Ralph Waldo: *Selected Writings*. Ed. W. Gilman. New York: New American Library, 1965.
- Emerson Ralph Waldo: *The Topical Notebooks*. Vol. 1–3. Ed. R. Orth. Columbia and London: University of Missouri Press, 1994.
- Esposito Roberto: *Bios. Biopolitics and Philosophy*. Przekł. ang. T. Campbell. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- Filipowicz Stanisław: *Pochwała rozumu i cnoty republikańskie. Credo Ameryki*. Kraków: Znak, 1997.
- Garber Frederick: *Thoreau's Fable of Inscribing*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Granger Michel: *Henry D. Thoreau. Narcisse a Walden*. Lyon: Presses Universitaire de Lyon, 1991.
- Guthrie James: *Above Time. Emerson's and Thoreau's Temporal Revolutions*. Columbia and London: University of Missouri Press, 2001.
- Habermas Jürgen: *Teoria działania komunikacyjnego*. Przeł. A.M. Kaniowski. Warszawa: PWN, 1999.
- Hallie Philip: *Tales of Good and Evil, Help and Harm*. New York: Harper, 1997.
- Harroway Donna: *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.
- Heidegger Martin: *Bycie i czas*. Przeł. B. Baran. Warszawa: PWN, 1994.
- Heidegger Martin: *Co zwie się myśleniem*. Przeł. J. Mizera. Warszawa: PWN, 2000.
- Heidegger Martin: *Drogi lasu*. Przeł. J. Gierasimiak, R. Marszałek, J. Mizera, J. Sidorek, K. Wolicki. Warszawa: Aletheia, 1997.
- Heidegger Martin: *Nietzsche*. T. 1–2. Przeł. A. Gniazdowski, P. Grabarczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński. Warszawa: PWN, 1998.
- Heise Ursula: *Sense of Place and Sense of Planet. The Environment Imagination of the Global*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Held Klaus: *Fenomenologia świata politycznego*. Przeł. A. Gniazdowski. Warszawa: IFiS, 2003.
- Hirschman Albert O.: *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*. Princeton: Princeton University Press, 1977.
- A Historical Guide to Henry David Thoreau*. Ed. W. Cain. New York: Oxford University Press, 2000.

- Interviews with Robert Frost*. Ed. E. Lathem. New York: Holt, Reinhart and Winston, 1966.
- Irigaray Luce: *Marine Lover of Friedrich Nietzsche*. Transl. G. Gill. New York: Columbia University Press, 1991.
- Ives Charles: *Essay before a Sonata*. New York: Norton, 1961.
- Jacobson David: *Emerson's Pragmatic Vision. The Dance of the Eye*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 1993.
- Jay Gregory: *America the Scrivener; Deconstruction and the Subject of Literary Theory*. Cornell: Cornell University Press, 1990.
- Jehlen Myra: *American Incarnation: The Individual, the Nation, and the Continent*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986.
- Kateb George: *The Idea of Individual Infinitude*. „The Hedgehog Review. Critical Reflection on Contemporary Culture”, Summer 2005, s. 42–54.
- Kierkegaard Soeren: *Albo-albo*. Przeł. K. Toeplitz. Warszawa: PWN, 1976.
- Koziołek Krystyna: *Czytanie z innym. Etyka. Lektura. Dydaktyka*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2006.
- Krutch Joseph Wood: *The Desert Year*. New York: Viking Press, 1966.
- Krutch Joseph Wood: *Henry David Thoreau*. New York: William Sloane, 1948.
- Kuhns Richard: *Structures of Experience. Essays on Affinity between Philosophy and Literature*. New York: Harper Torchbooks, 1970.
- Kymlicka Will: *Liberalism, Community, and Culture*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Langton Jane: *God in Concord. A Homer Kelly Mystery*. New York: Penguin Books, 1992.
- Langton Jane: *The Transcendental Murder*. New York: Penguin Books, 1964.
- Lawrence Jerome, Lee Robert: *The Night Thoreau Spent in Jail*. New York: Hill and Wang, 2000.
- Leonard Miriam: *Athens in Paris. Ancient Greece and the Political Thought in the Post-War French Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Liberalism and the Moral Life*. Ed. N. Rosenblum. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.
- Mathiessen Frederick: *American Renaissance. Art and Expression in the Age of Emerson and Whitman*. London and New York: Oxford University Press, 1941.
- McMurry Andrew: *Environmental Renaissance. Emerson, Thoreau and the System of Nature*. Athens and London: University of Georgia Press, 2003.
- Mehl Roger: *Postawy moralne*. Przeł. L. Rutowska. Warszawa: PAX, 1973.
- Milder Robert: *Reimagining Thoreau*. New York: Cambridge University, 1995.
- Miller Perry: *Consciousness in Concord: The Text of Thoreau's Hitherto "Lost Journal" 1840–1841*. Boston: Houghton Mifflin, 1958.

- Mills Wright C.: *Wyobrażenia socjologiczne*. Przeł. M. Bucholc. Warszawa: PWN, 2008.
- Minar David, Greer Scott: *The Concept of Community. Readings with Interpretations*. Chicago: Aldine Publishing Company, 1969.
- Moller Mary Elkins: *Thoreau in Human Community*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1980.
- Mulhall Stephen and Smith Adam: *Liberals and Communitarians*. Oxford: Blackwell, 1992.
- Negri Antonio, Hardt Michael: *Empire*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000.
- Newman Lance: *Our Common Dwelling: Henry Thoreau, Transcendentalism, and the Class Politics of Nature*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- Nietzsche Friedrich: *To rzekł Zaratustra*. Przeł. S. Lisiecka, Z. Jaskuła. Warszawa: Biblioteka Gazety Wyborczej, 2005.
- Nietzsche Friedrich: *Wiedza radosna*. Przeł. L. Staff. Warszawa: Mortkowicz, 1910.
- Nietzsche Friedrich: *Zmierzch bożyszcz, czyli jak się filozofuje młotem*. Przeł. G. Sowiński. Kraków: Wydawnictwo A, 2003.
- Nitka Małgorzata: *Railway Defamiliarisation. The Rise of Passengerhood in the Nineteenth Century*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2006.
- Pietrzyk-Reeves Dorota: *Idea społeczeństwa obywatelskiego. Współczesna debata i jej źródła*. Wrocław: Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, 2004.
- Porte Joel: *Emerson and Thoreau: Transcendentalists in Conflict*. Middletown: Wesleyan University Press, 1966.
- Porter Robert: *Rewriting the Self: Histories from the Renaissance to the Present*. London and New York: Routledge, 1997.
- Reading Dewey. Interpretations for a Postmodern Generation*. Ed. L. Hickman. Bloomington: Indiana University Press, 1998.
- Richardson Robert: *Henry Thoreau. A Life of the Mind*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Rogosiński Kazimierz: *Cywilizacja usługowa – samorealizujące się niespełnienie*. Poznań: Akademia Ekonomiczna, 2003.
- Rosenblum Nancy: *Another Liberalism. Romanticism and the Reconstruction of Liberal Thought*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987.
- Rosset Clement: *Principes de sagesse et de folie*. Paris: Editions de Minuit, 2004.
- Rosset Clement: *Le réel. Traité de l'idiotie*. Paris: Editions de Minuit, 2004.
- Rousseau Jan Jakub: *Marzenia samotnego wędrowca*. Przeł. E. Radkowska. Wrocław: Ossolineum, 1983.
- Ruskin John: *The Crown of Wild Olive. Four Lectures on Industry and War*. London: George Allen, 1892.

- Sandel Michael: *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Sayre Robert: *New Essays on Walden*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Schelling Friedrich Joseph: *Wykłady erlangenńskie*. Przeł. R. Marszałek. Warszawa: IFiS, 2003.
- Scudder Townsend: *Concord: American Town*. Boston: Little, Brown and Company, 1947.
- Shaftesbury Anthony: *Characteristics*. New York: Bobbs-Merrill, 1964.
- Sherman Paul: *The Shores of America*. Urbana: University of Illinois Press, 1958.
- Skarga Barbara: *Kwintet metafizyczny*. Kraków: Universitas, 2005.
- Slovic Scott: *Seeking Awareness in American Nature Writing. Henry Thoreau, Annie Dillard, Edward Abbey, Wendell Berry, Barry Lopez*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1992.
- Spinoza Baruch: *Etyka*. Przeł. I. Halpern-Myślicki. Kraków: Zielona Sowa, 2006.
- Stiegler Bernard: *Aimer, s'aimer, nous aimer. Du 11 septembre au 21 avril*. Paris: Galilée, 2003.
- Stiegler Bernard: *Passer à l'acte*. Paris: Galilée, 2003.
- Swayne Josephine Latham: *The Story of Concord Told by Concord Writers*. Boston: E.F. Worcester Press, 1906.
- Tauber Alfred: *Henry David Thoreau and the Moral Agency of Knowing*. Berkeley: University of California Press, 2003.
- Taylor Bob Pepperman: *America's Bachelor Uncle. Thoreau and the American Polity*. Lawrence: University of Kansas Press, 1996.
- Taylor Charles: *Etyka autentyczności*. Przeł. A. Pawelec. Kraków: Znak, 2002.
- Taylor Charles: *Oblicza religii dzisiaj*. Przeł. A. Lipszyc. Kraków: Znak, 2002.
- Thoreau Henry David: *Cape Cod*. New York: Penguin Books, 1987.
- Thoreau Henry David: *Collected Essays and Poems*. New York: Library of America, 2000.
- Thoreau Henry David: *Great Short Works*. Ed. W. Glick. New York: Harper, 1982.
- Thoreau Henry David: *Journal*. Ed. B. Torrey, F. Allen. Boston: Houghton Mifflin, 1906.
- Thoreau Henry David: *The Maine Woods*. New York: Thomas Y. Crowell, 1966.
- Thoreau Henry David: *Reform Papers*. Ed. W. Glick. Princeton: Princeton University Press, 1973.
- Thoreau Henry David: *Walden*. Przeł. H. Cieplińska. Poznań: Rebis, 1999.
- Thoreau Henry David: *A Week on Concord and Merrimack Rivers*. New York: Signet, 1961.
- Thoreau Henry David: *Życie bez zasad*. Przeł. H. Cieplińska. Warszawa: Czytelnik, 1983.

Ticknor Caroline: *Classic Concord As Portrayed by Emerson, Hawthorne, Thoreau and the Alcotts*. Boston: Houghton Mifflin, 1926.

Tocqueville Alexis de: *O demokracji w Ameryce*. Przeł. M. Król. Warszawa: PIW, 1976.

Utopia and Organization. Ed. M. Parker. Oxford: Blackwell, 2002.

Vaidhyathan Siva: *The Anarchist in the Library. How the Clash between Freedom and Control Is Hacking the Real World and Crashing the System*. New York: Basic Books, 2004.

Veblen Thorstein: *Absentee Ownership and Business Enterprise in Recent Times. The Case of America*. New York: Augustus Kelley, 1964.

Veblen Thorstein: *Teoria klasy próżniaczej*. Przeł. J. Frentzel-Zagórska. Warszawa: Muza, 1998.

Warren Joyce: *The American Narcissus. Individualism and Women in the Nineteenth-Century American Fiction*. Brunswick and London: Rutgers University Press, 1989.

Wolin Sheldon: *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

Wolin Sheldon: *Tocqueville Between Two Worlds. The Making of a Political and Theoretical Life*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

Żylińska Joanna: *The Ethics of Cultural Studies*. London and New York: Continuum, 2005.

Żylińska Joanna: *On Spiders, Cyborgs and Being Scared*. Manchester and New York: Manchester University Press, 2001.

Objaśnienie skrótów

Prace Henry'ego Davida Thoreau cytowane są z następujących źródeł:

- CC — *Cape Cod*. Harmondsworth: Penguin Books, 1987.
- CEP — *Collected Essays and Poems*. Ed. E.H. Witherell. New York: The Library of America, 2001.
- GSW — *Great Short Works*. Ed. W. Glick. New York: Harper, 1982.
- J — *Journal*. Eds. B. Torrey, F. Allen. Boston: Houghton Mifflin, 1906.
- MW — *The Main Woods*. New York: Thomas Y. Crowell Company, 1961.
- RP — *Reform Papers*. Ed. W. Glick. Princeton: Princeton University Press, 1973.
- W — *Walden*. Przeł. H. Cieplińska. Poznań: Rebis, 1999.
- WCM — *A Week on the Concord and Merrimack Rivers*. New York: Signet Books, 1961.
- Ż — *Życie bez zasad*. Przeł. H. Cieplińska. Warszawa: Czytelnik, 1983.

Indeks nazw osobowych

A

Agamben Giorgio 16, 19
Ajschylos 141, 211
Alcott Mary Louise 97
Al(l)ison Elliott 7–9, 10, 13, 50, 208,
353, 354
Améry Jean 152
Anderson Sherwood 295
Angelus Silesius 248
Anidjar Gil 77, 94, 358
Arendt Hannah 88, 92, 105, 232,
242, 244
Ariadna 149, 150
Arystoteles 326
Auden Wystan Hugh 155

B

Baczko Bronisław 76, 108, 280, 299
Balthasar Urs von 12
Baran Bogdan 153, 240
Barthes Roland 125
Baudelaire Charles 95
Beach Stewart 357
Bellah Robert 231
Benjamin Walter 170, 176, 301
Bennett Jane 179, 346

Bercovitch Sacvan 230, 231, 261
Berent Waclaw 33
Berger Roman 24, 29, 357
Berman Marshall 245
Bie Brahic Beverley 163
Bierstadt Albert 205
Bishop Jonathan 251
Blake Harrison 68, 96, 138, 201,
204, 205, 213, 222, 302
Blake William 25, 26, 31, 48, 50,
159, 185, 200, 214, 218, 219, 221,
233, 248, 255, 259, 339, 348
Bledstein Burton 101
Blumin Stuart 358
Bodin Jean 109
Borch-Jacobsen Mikkel 88, 90
Brault Pascale-Anne 56
Brown John 61, 64, 65, 218, 254,
255
Brown Norman O. 182, 252, 269,
325
Brzozowski Stanisław 168
Bucholc Marta 170, 361
Buell Lawrence 139, 154, 292, 293
Bunyan John 84
Burbick Joan 167, 358

C

Cage John 237, 309, 315
Cain William 162, 261
Calasso Roberto 149
Cameron Sharon 203, 262, 263, 265
Campbell Timothy 35
Capper Charles 358
Carlyle Thomas 163
Cavell Stanley 116, 180, 195, 264, 336
Celan Paul 134, 157, 160, 343
Chamberlain Samuel 357
Channing William Ellery 162, 355
Chełstowski Bogdan 210
Church Frederick Edwin 205, 316
Cieplińska Hanna 6, 362
Cixous Helene 163
Claude Gellée 316
Colbert Jean Baptiste 59
Cole Thomas 138, 232, 234, 242, 246, 316
Coleridge Samuel Taylor 348
Comte-Sponville André 329
Condorcet Jean Antoine 327
Conrad Joseph 215
Couser Thomas 358
Crèvecoeur Hector de 327, 328

D

Dante Alighieri 156, 227, 228
Darwin Charles 172, 353
Debussy Claude 241, 242
Defoe Daniel 183, 184
Deleuze Gilles 342
Derrida Jacques 55, 56, 77, 94, 107, 147, 159, 160, 163, 166, 210, 219, 220, 222, 315, 334, 348
Dewey John 23, 119, 143
Dickinson Emily 35, 108, 280, 337
Dillard Annie 144, 341, 342, 344, 359
Dilthey Wilhelm 163
D'Isanto Luca 219
Donato Eugenio 246

Donne John 341
Droba Krzysztof 25, 357
Drzewiecki Konrad 238
Dziadek Adam 147

E

Einfeld O. 331
Ellis Elisabeth 359
Emerson Ralph Waldo 15, 16, 32, 62, 99, 100, 102, 110–112, 140, 146, 150, 163, 164, 179, 182, 184, 195, 212, 224, 231, 286, 298, 323, 332, 353
Engels Fryderyk 41, 245
Esposito Roberto 35, 69, 342

F

Filipowicz Stanisław 359
Foucault Michel 41, 117, 342
Frankiewicz Małgorzata 345
Franklin Benjamin 350
Franklin John 144
Frentzel-Zagórska Janina 363
Frost Robert 353
Frybesowa-Oleńska Aleksandra 80
Frycz Stefan 291
Frye Northrop 50
Fuller Buckminster 208

G

Gadamer Hans-Georg 133, 134, 157
Garber Frederick 232, 257
Gasset Ortega y 48, 49
Gierasimiuk Jerzy 52
Gill Gillian 260, 360
Gilpin William 60, 263
Girard René 139
Glaser Sheila 140
Gniazdowski Andrzej 247, 338
Godyń Mieczysław 88
Goethe Johann Wolfgang 138
Gołębiowska Maria 222
Goodman Paul 346

Goszczyńska Maria 139
 Gougen Len 61
 Gower John 141
 Grabarczyk Piotr 338
 Greer Scott 361
 Greimas Algirdas 10, 14
 Gross Robert 162, 318
 Grzegorzczak Anna 10
 Guthrie James 190, 305

H

Habermas Jürgen 177, 178, 236, 359
 Hallie Philip 302
 Halpern-Myślicki Ignacy 76, 362
 Hardt Michael 39, 40, 361
 Harrari J. 246
 Harroway Donna 344
 Hegel Georg Friedrich 132
 Heidegger Martin 81, 82, 138, 240,
 261, 311–313, 316, 317, 338, 343,
 346
 Held Klaus 247, 248
 Heller-Roazen Daniel 16
 Heraklit 138, 270
 Hickman Larry 361
 Hirschman Albert 59
 Hölderlin Friedrich 133, 156, 254,
 262, 325
 Homer 141, 144, 211

I

Irigaray Luce 260, 360
 Ives Charles 181, 235, 236, 241, 360
 Izajasz 144

J

Jackson Andrew 296
 Jaskuła Zygmunt 129
 Jay Gregory 360
 Jehlen Myra 261
 Joyce James 91, 270
 Jung Carl Gustav 24
 Juszczak Wiesław 201

K

Kafka Franz 176
 Kamuf Peggy 334
 Kania Ireneusz 176
 Kaniowski Andrzej Maciej 359
 Kant Immanuel 31, 219
 Kapuściński Ryszard 300
 Karst Roman 176
 Kasprzysiak Stanisław 149
 Kateb George 174
 Keynes Geoffrey 339
 Kierkegaard Søren 32, 63, 74, 173,
 186, 353
 Kolbuszewska Zofia 273
 Kostelanetz Richard 237
 Kosz Stanisław 25, 357
 Kowalkowski Alfred 176
 Koziołek Krystyna 349
 Kragen Wanda 286
 Król Marcin 169, 363
 Krutch Joseph Wood 11, 208–210
 Kubiak Zygmunt 159, 259
 Kuhns Richard 168–170, 360
 Kunce Aleksandra 129, 130
 Kymlicka Will 360
 Kwietniewska Maria 315

L

Lacan Jacques 294
 Langton Jane 303
 Latham Edward 353, 360
 Lawrence Jerome 231
 Lee Robert 231
 Leonard Miriam 120, 294, 360
 Lévi-Strauss Claude 197
 Libera Antoni 156
 Linneusz Karol 177
 Lipnik W. 177
 Lipszyc Adam 362
 Lisiecka Sława 129
 Locke John 180
 Lubich Chiara 89
 Lubicz Halina 329
 Lutosławski Wincenty 127

Lydgate John 129

Ł

Łagocka Anna 95

Łukasiewicz Małgorzata 117, 133,
177

Łukasz św. 11–13

Łukaszuk Ewa 219

M

Madej Wojciech 88

Marjańska Ludmiła 108, 280

Marks Karol 37, 41, 42, 123, 176

Marszałek Ryszard 52, 362

Marx Leo 207, 260

Masters Edgar Lee 295

Mateusz św. 330, 331

Matther Cotton 232

Matthiessen Frederick 42

McMurry Andrew 261, 340

Mehl Roger 308

Mehring Frank 238

Melville Herman 207

Messiaen Oliver 30

Milder Robert 251, 267, 279, 296,
330, 332

Miller Perry 252, 268

Mills Wright C. 165, 169, 170, 182,
184, 201–203, 298, 361

Milton John 156, 157, 298, 330

Minar David 361

Mizera Janusz 311

Moller Mary Elkins 199, 255, 361

Montaigne Michel de 232

Monteskiusz 59

Morawski Kazimierz 91

Mozart Wolfgang Amadeusz 125

Muir John 293

Mulhall Stephen 43, 361

Myślicki-Halpern Ignacy 76

N

Nabhan Paul 190

Nass Michael 56

Naquet Pierre-Vidal 318, 319

Negri Antonio 39, 40, 361

Newman Lance 350

Nęcka Agnieszka 130

Nicolson Marjorie Hope 330

Nietzsche Friedrich 13, 16–19, 27,
28, 31, 32, 120, 129, 163, 169,
173, 189, 206, 218, 224–226, 232,
238, 249, 260, 276, 278, 280, 281,
290, 291, 293, 294, 305, 310, 319,
320, 338, 353

Nitka Małgorzata 282, 283

Norwid Cyprian Kamil 64, 103, 134,
300

O

Odyseusz 83

Ogburn William 298

Olędzka-Frybesowa Aleksandra 80

Oliver Egbert 207

Olsen Regina 173

Oppen George 325

Orr Robert 16

P

Paczkowska-Łagowska Elżbieta 122,
163

Parker M. 363

Pascal Blaise 340

Paulson William 140

Pawelec Andrzej 130

Peach Bruce 298

Peck David 155, 265

Peirce Charles Sanders 172

Peterson Houston 172

Petroniusz 325

Pindar 144

Platon 171, 222, 352

Plessner Helmuth 122, 177

Pliniusz 134

Poe Edgar Allan 228, 337

Polanyi Michael 124

Porębowicz Edward 227

Porte Joel 361
Porter Ann 295
Porter Charles 88
Porter Robert 361
Poussin Nicolas 316

R

Rawls John 119
Reeves-Pietrzyk Dorota 109
Regner Leopold 171
Remus 116
Richardson Robert 109, 110, 149, 296
Ricoeur Paul 210
Riesman David 100
Rogoziński Kazimierz 307, 337, 338
Romulus 116
Rosenblum Nancy 245
Rosset Clement 328, 348
Roth Józef 286
Rousseau Jean Jacques 32, 76, 108, 135, 136, 190–193, 197, 249, 280, 287, 299
Rueff Martin 357
Ruskin John 163
Rutowska Lucyna 308
Rymkiewicz Wawrzyniec 338
Rzadkowska Ewa 32

S

Sadowski Z. 331
Sandel Michael 362
Sawicki Stefan 134
Sayre Robert 279, 362
Schelling Friedrich 52, 66, 362
Schikaneder Emanuel 150
Schrift Alan 27
Scudder Townsend 296, 362
Serres Michel 140, 160, 162, 167
Sewall Ellen 150, 162, 173
Shaftesbury Anthony 253, 362
Shapiro Gary 28, 32
Sherman Paul 362
Sidorek Janusz 357

Simmel Georg 117, 239, 240
Sito Jerzy 155
Skarga Barbara 129, 282, 362
Skurowski Piotr 231
Slovic Scott 292, 362
Słomczyński Maciej 332
Smith Adam 331, 333, 337
Sofokles 91
Sokrates 36, 52, 147, 222, 352
Sowiński Grzegorz 9, 350
Spengler Oswald 215
Spinoza Baruch 76, 228, 300, 301
Stabryła Stanisław 91
Staff Leopold 120
Stasiak Dorota 231
Stiegler Bernard 159, 206, 268, 269
Suchodolski Bogdan 327
Swayne Josephine 362
Swift Jonathan 151, 223, 229
Symotiuk Stefan 117, 176
Szekspir William 58, 332
Szuster Marcin 245
Szwed Adam 63

T

Tauber Alfred 191, 255
Taylor Bob Pepperman 87, 187
Taylor Charles 142, 279
Teale Edwin 8
Teokryt 97
Terdiman Richard 185
Tezeusz 149, 150
Ticknor Caroline 97, 363
Tischner Józef 118, 201
Tocqueville Alexis de 109, 169, 316–318, 352, 363
Toeplitz Karol 32
Tramer Maciej 130
Tretiak Andrzej 99
Tymn Marshall 234, 358

V

Vaidhyanathan Siva 363
Valery Paul 229

Vandeleene Michael 89
Vattimo Gianni 219, 220
Veblen Thorstein 38, 45, 55, 56, 126,
235, 295, 363
Vernant Jean-Pierre 318, 352
Vitiello Vincenzo 219

W

Walls Laura 261
Warren Joyce 268
Warron Marek Terencjusz 175, 176
Webb David 219
Weil Simone 80, 221
Wells George Herbert 151
Werner Mateusz 338
Whitehead Alfred North 154, 155
Wilczyński Marek 124
Williams William Carlos 51, 165, 174

Winthrop John 231, 327
Wirgiliusz 97
Witwicki Władysław 36
Wodziński Cezary 338, 343
Wolicki Krzysztof 357
Wolin Sheldon 317, 318
Wolff G. 331
Wright Conrad 358
Wyspiański Stanisław 309

Z

Zagórska-Frentzel Janina 38
Zukofsky Louis 325

Ż

Żylińska Joanna 261, 287, 293
Żyro Tomasz 231

Indeks pojęć

- agapastyczne 172, 173
anachoretyzm 162, 346
anamnesis 168–170
anankastyczne 172
architektura 18, 20, 80–82, 93, 115,
117, 127, 345
arytmia 73, 146, 249, 250
- barbarzyństwo 76, 77, 94
bez-myślność 79, 81, 125, 281
biocentryzm 187
biografia 49, 50, 80, 141, 146, 147,
168, 193, 231, 249
bogowie 17, 60, 63–67, 100, 104,
138, 139, 189, 206, 216–221, 251,
252, 330, 345
brzeg 80, 81, 93, 110, 136, 137, 140,
146, 149, 158, 194, 320–325
buty 307–315
- chodzenie 18, 33, 46, 54, 80, 90,
100, 116, 118, 201, 278, 280, 281,
285–290, 299, 301, 309
choroba 37, 46, 64, 70, 71, 102, 153,
255
cierpliwość 96, 139
cisza 49, 50, 52–57, 273
- czas 13, 14, 23, 42–46, 73, 74, 82,
104, 128–131, 145, 146, 155, 180,
187, 210, 251, 305
czas wolny 45, 46
- dar 110, 288–290, 329
data 145, 147, 153, 157, 159–163,
170, 210, 317
demokracja 19, 20, 107, 109, 174,
175, 196, 197, 244
dobro 61, 253, 254
dom 21, 33, 34, 53, 80, 85, 87, 97,
108, 115–120, 125–127, 149, 161,
173, 174, 177, 187, 256, 257
doświadczenie 16, 19, 49, 52, 76, 77,
126, 145, 169, 183, 245, 247, 255,
275, 290, 319, 351
droga 130, 134, 159, 275, 276, 314,
316
drzwi 116–118
dystans 31, 32, 79, 98, 101, 103, 108,
138, 161, 162, 173, 190, 265, 267,
273
dzikość 97, 165, 166, 173, 184,
226–230, 268, 281, 335, 343
- edukacja 134, 135

egzystencja surowa 13, 15, 19, 35,
 48, 50–59, 70, 73, 127, 227
 ekonomia 160, 207, 216, 295, 324–
 333, 337–339
 ekstra-wagancja 170, 202, 214, 223,
 236, 276, 281, 294, 309, 319–322,
 335, 347
 entuzjizm 78, 79, 199, 247, 252, 253

 filozofia 25–30, 36, 38, 61, 72, 104,
 109, 124, 163, 175, 212, 214, 267,
 280
 flet 120, 125

 głębia 60, 78, 100, 138, 163, 182,
 263, 321
 gościnność 58, 59, 93, 94, 130, 141,
 287, 327, 345
 granica 106, 116, 122–124, 158, 163,
 173, 175, 329, 342, 343, 353
 gromadzenie 89, 92, 161, 179, 180
 grzech 82, 290

 historia 84, 87, 107, 110, 111, 141,
 146, 160, 163, 165, 170–176, 178,
 219, 301, 326, 340
 horyzont 32, 54, 82, 92, 101, 111,
 112, 155, 161, 162, 166

 infraludzkie 69–74
 interesariusz 337–339
 intymność 129, 130, 176

 język 25, 28, 47, 50, 53, 59, 74, 88,
 94, 111, 121, 168, 183, 188, 189,
 194, 209, 231, 239, 271–273, 303,
 323, 346

 kalendarz 159, 208
 koniec 27, 153, 166
 konsumpcja 38, 39, 56, 124, 159
 kredyt 333, 334
 kultura 68, 76, 86, 91, 92, 99, 101,
 102, 130, 168, 179, 185, 233, 250,
 261, 298, 302, 343

 labirynt 137, 140, 149, 164, 302
 las 16, 36, 47, 95, 116, 149, 165, 170,
 176, 177, 196, 228, 340
 lektura 43, 71, 144

 łódź 33, 34, 139, 150, 151, 162, 250,
 255–259

 maszyna 24, 41, 45, 46, 60, 132, 234
 mądrość 25, 147, 183, 185
 metamorfoza 13, 110, 115, 135, 150,
 321
 miasto 36, 60, 66, 74, 95, 100, 104,
 106, 151, 177, 187, 222, 223, 273,
 280, 294, 295, 353
 miejsce 71, 163–165, 170, 179, 203–
 206, 245, 277, 352
 mikrostruktury 291–294, 307–311
 miłość 156, 162, 266–269
 mit 140–146
 mitologia 77, 141, 142, 149, 317, 318
 młodość 78–87, 106, 107, 113, 114,
 130, 131, 152, 187, 188, 198, 199,
 248
 morze 108, 149, 157, 213, 225, 260,
 277, 322–325
 most 80–83
 muzyka 44, 45, 58, 111, 121, 124,
 188, 235–238
 myślenie 22–31, 51–54, 66, 72, 74,
 96, 97, 104, 109, 118, 124, 132–
 134, 167, 170, 172, 206, 214, 258,
 274, 275, 282, 290, 299, 319,
 320–322, 335

 namysł 25, 79, 143, 179, 182, 216,
 309
 narcyzm 267–269
 narzędzie 24, 34, 81, 101
 nauka 20, 72, 113, 114, 135, 136,
 192
 nie-ludzkie 13, 17, 81, 83, 86, 89, 96,
 99, 116, 122, 128, 136, 141, 146,
 150, 158, 165, 194, 198, 215, 227,
 231, 271–273, 287, 309, 333–336,
 341

- nienaruszoność 234, 244
nieposłuszeństwo obywatelskie 25, 105, 118, 119, 206, 207, 220–222, 242, 243, 298, 307
niesamowystarczalność 7, 35, 66, 67, 95, 97, 103, 147, 148, 314
- obcy 74, 83–91, 94, 95, 121
obietnica 92–95, 109, 125, 129, 212, 306, 327
obywatelstwo 86, 99, 110, 119, 221, 226, 231, 318, 328–330, 352
opis 57, 113, 120, 317, 326
opór 73, 74, 87, 100, 279, 282, 340, 346
Oświecenie 135, 192, 230, 232, 299, 327, 345
- pamięć 70, 84–86, 155, 168, 261
państwo 44, 51, 63, 107, 108, 120, 164, 168, 178, 207, 221–224, 278, 308, 333
pieśń 121
pismo 97, 147, 148, 162
plot 142, 158–164, 175–177, 188
początek 95, 148, 169, 233, 275, 317
podróż 84, 87, 107, 117, 170, 183, 278, 283
poezja 77, 79, 81, 82, 111, 190
pogoda 16–18, 111, 309, 355
pokuta 176, 290
polemos 157, 270
polityka 16, 26, 35, 46, 69–74, 89, 92, 104, 147, 164, 181, 196, 212–218, 222, 248, 278, 294, 297, 345, 351
poręczność 240, 241
pory roku 12, 73, 145, 152–157, 188, 208, 210
postęp 74, 170, 184, 206, 300
pośpiech 139, 143
potrzeba 22, 57, 59, 126, 127, 180
powaga 51, 53, 66, 74–76, 236, 269, 308, 351
praca 24, 37–44, 56, 81, 123, 132, 208, 249
- prawda 30, 31, 66, 78, 79, 246, 247, 251
prawo 59–64, 74, 76, 88, 92, 94, 98, 104, 109, 118, 119, 169, 198, 220, 224, 225, 253, 297, 326, 345
prywatyzacja 146, 158, 212, 327, 332
przemiana 134, 135, 145, 150, 152, 166, 189
przemysł 123
przestrzeń 84, 99, 100, 107, 110, 115, 137, 164, 311–315, 352
przyjaźń 37, 47, 73, 114, 223, 224, 259, 320, 322, 326, 329, 352
przypominanie 167–170
przystosowanie 133, 202, 203, 214, 216, 224, 242, 348
przyszłość 302–305
przyziemność 151
ptak 18, 30, 34, 35, 50, 54, 82, 88, 106, 151, 158, 169, 188, 251, 256, 260, 266, 271, 272
- radość 44, 45, 97, 148, 314, 329, 334
raj 154, 156
religia 70, 71, 109, 110, 220, 318
rewolucja 98, 103–105, 232, 296, 297
ręka 25, 54, 56, 240–242, 258, 349
rozpacz 235, 319
rozum 25, 31, 127, 142
rozumienie 22, 24, 72, 265, 269, 270, 273
różnica 138, 171, 182, 183, 202, 230, 320
rytm 25, 72, 91, 105, 145, 153, 175, 251
rzeka 38, 80, 81, 136–140, 146, 149, 223, 236
- samotność 36, 75, 98, 150, 162, 190, 199, 200, 280, 300, 301, 352
sfera publiczna 130, 158
słowo 23, 25, 35, 47, 49, 58, 78, 184, 324
służba 142, 146, 306, 307
smutek 96, 103, 109

spojrzenie 31, 48, 49, 55, 77, 78, 82,
98, 102, 103, 112–114, 123, 124,
131, 148, 163, 175, 190, 201–205,
214, 233, 244, 245, 260, 263, 264,
284, 285
sprawiedliwość 59, 151, 220
starość 80, 86, 113, 114, 232, 243,
244
sumienie 60, 221, 232, 243, 244
supraludzkie 70–73
symbol 22, 41, 101, 112, 128
sytuacja graniczna 255, 321, 324

śpiew 74, 75, 121, 122

technika 113, 170, 182, 237, 238
temperament 78, 79, 199, 247, 252,
253
teraźniejszość 302–305
towarzyszenie 55–57, 136, 152, 343,
344
tradycja 22, 28, 31, 39, 132
troska 58, 82, 170, 183, 328
tychastyczne 172

uchwyt 48, 58, 239, 240
ujmować 137, 172, 173, 201, 248,
250, 261, 316, 346, 347, 351

wdzięczność 328, 329, 335
widmo 147, 315, 334, 347–349
wiedza 22, 24, 42, 43, 52, 57, 58, 77,
106, 112, 124, 136, 164, 182–185,
192, 193, 232, 252
wiosło 136, 138

własnoręczność 255–262, 349, 350
własność 76, 89, 145, 158, 164, 170,
175, 178–181, 326, 338, 345
woda 49, 56, 137, 139, 150, 258, 267
wolność 41, 67
wspólnota 19, 36–39, 43–47, 51, 59,
63–75, 86, 90, 102, 106, 107, 112,
114, 116, 120, 146, 159, 167–173,
182, 189, 211, 219, 224, 231, 254,
266–270, 281, 295, 296, 306, 332,
335–339, 347
wydarzenie 50, 53, 105, 106, 134,
142, 143, 154, 155, 168, 337
wyobraźnia 20–24, 47, 48, 80, 143,
156, 165, 182, 234
wyobraźnia moralna 119
wyobrażenie 21, 23, 68
wypadek 142, 143
wzniosłość 103, 121–124, 258

zamieszkiwanie 80, 84, 115, 118,
126, 128, 171, 172, 255, 293
zdrowie 37, 46, 58, 69, 71–73, 82,
89, 152, 153, 255, 281, 288, 290
ziemia 58, 80, 81, 137, 151, 156, 174,
275, 312–315
zoografia 50, 53, 342
zwierzęce 96, 147, 151, 228, 340–
344, 355
zwyczaj 21, 88, 98

żał 95–98, 102–105
żeglowanie 139, 151, 156, 258, 260,
342
życie (*zoe*) 19, 25–27, 342

Tadeusz Sławek

Grasping
Henry David Thoreau and the Community of the World

S u m m a r y

Stanisław Brzozowski, one of the most brilliant Polish minds of the early nineteenth century, referred to Thoreau as to a “forest soul of hundred senses” which destroys the dirt of modern reality. In his native Concord, a small town, which in mid 1850s was considered to be the Athens of the United States, he held the position of a Socrates because, as his ancient Greek predecessor, he wanted to act as a disturbing factor to the complacent conscience of *polis*. It is this untiring questioning of social actions and agencies that originated the famous defense of the moral integrity of the individual as rendered in the epoch making essay on *Civil Disobedience*. His philosophy and life practice, the two spheres which Thoreau always tried to unite, constituted a profound criticism of the direction taken by modern society, while a two year long existential experiment on the shores of Walden pond outside Concord is to be understood as a spiritual exercise aimed at helping man to live a life characterized, as he famously described it in *Walden*, by “simplicity, magnanimity, and trust”. Extensive field trips, which took the philosopher to fields, woods, and rivers, were not only explorations of nature but, first of all, were meant to provide him with the appropriate and necessary distance to matters of human community. It is the non-human foundations of the human world that interest Thoreau. Reading through the fourteen volumes of his Journal, we realize that the philosopher does not suggest a simple dychotomic model of the world in which roles and values had been already determined. His thought is not energized by the nostalgic attempt to merely recreate the original wildness as opposed to superficial urbanity. Instead, Thoreau takes recourse to imagination, a force, as he notices, neglected by modern society, to propose a philosophy in which human community with its history and multiplicity of individual biographies redefines itself through the non-human. In Thoreau, ecological or biocentric reflection serves social functions, and his work meets the demands which Wright Mills sets before

what he describes as the “sociological imagination”. What is at stake is not a refutation of Western culture but reflexive rethinking of its institutions and traditions as well as principles of economic growth and property as a foundational concept of Western democracy.

Tadeusz Ślawek

Sich beschränken
Henry David Thoreau und die Weltgemeinschaft

Zusammenfassung

Henry David Thoreau war ein ungewöhnlicher Geist. In seinen *Memoiren* schreibt Stanisław Brzozowski von ihm als von einem, dessen „Hundertsinnen- und Waldseele“ gegen „die Schmutzigkeit“ der gegenwärtigen Wirklichkeit angeht. In seinem Familienort, einem außergewöhnlichen in der Hälfte des 19. Jhs als Athen der Vereinigten Staaten geltenden Städtchen, Concord, spielte Thoreau die Rolle des Sokrates. Der Weise aus Concord wollte, so wie sein großer Vorgänger, als ein unruhiges Gewissen der *Polis* betrachtet werden. Seine Philosophie und Lebenspraxis, die von ihm gleichgesetzt wurden, gaben Ausdruck seiner Kritik von der modernen Gesellschaft gewählten Richtung, und sein zweijähriges Experiment, in einer Hütte an dem Teich Walden zu leben, war eine besondere geistige Übung, die dem Menschen helfen sollte, ein würdiges, von Thoreau als „einfach, vertrauensvoll, großzügig und frei“ bezeichnetes Leben zu führen. Das Hinausgehen aus der Stadt, nach „entfernten Wäldern und Feldern“ hin, ist nicht nur eine einfache Wendung zur Natur; erst außerhalb der Stadt, erst außerhalb dem, verschiedene komplizierte Wechselwirkungen in einer Gemeinschaft nur scheinbar verkörperten Raum, erst dort ist es möglich, eine wirklich bedeutende Beziehung zu erfahren. Die vierzehn Bände des Thoreaus *Tagebuches* sind die Quelle aus der das vorliegende Buch schöpft. Aus seinen Notizen geht hervor, dass der Denker uns kein einfaches dichotomes Modell der dargestellten Welt gibt, in der alle Aufgaben schon peinlich genau zugeteilt wurden. Thoreau ist weit von der nostalgischen Utopie entfernt, dass es möglich ist, die ganze „Wildheit“ und „Urenergie des Lebens“ im unverletzten Zustand wiederzugewinnen. Die Vorstellungskraft, um die sich der Philosoph Sorgen machte, ist keine solche Kraft, die die Verbindung zur Welt verlieren lässt; ganz im Gegenteil – sie macht den Kontakt zwischen dem Menschlichen und dem Nichtmenschlichen möglich. Anders gesagt ist die Vorstellungskraft eine soziale (nach Wright Mills eine „soziologische“) Vorstellungskraft, die die Biografie des Menschen (mit

deren allen Einschränkungen) mit der Geschichte (mit deren weiten Horizonten) in Einklang bringen sollte. So strebt Thoreau, der Philosoph der gesellschaftlichen Vorstellungskraft, danach, ein Ort unter dem Gesichtspunkt dessen allen, von den menschlichen Entscheidungen und Eingriffen bestimmten Änderungen wahrzunehmen. Die Geschichte des Ortes als Geschichte der Menschen wahrzunehmen, die sich den Ort von Hand zu Hand übergeben, bedeutet beschränkte Vorherrschaft des von Natur aus statischen Rechtes. Um das Nichtmenschliche und Vormenschliche bewahren zu können, will Thoreau nicht die menschliche Kultur ablehnen, sondern eine dynamische Konzeption des Rechtes zu entwickeln und dadurch das Problem des Eigentums anders zu betrachten. Der Eigentum wird dann zu einem „Übergangszustand“ im vollen Sinne des Wortes; hinter einer Eigentumsurkunde liegen die Kräfte der großen Metamorphose verborgen, welche das Problem des Eigentums im anderen Lichte erscheinen lassen.

Redakcja
Małgorzata Pogłódek

Projekt okładki
Paulina Tomaszewska-Ciepły
na motywie pracy Andrzeja Szewczyka *Słownik*

Redakcja techniczna
Barbara Arenhövel

Korekta
Agnieszka Plutecka

Copyright © 2009 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-1876-9

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Ark. druk. 24,0 + wklejka. Ark. wyd. 29,0.
Papier offset. kl. III, 90 g Cena 50 zł

Łamanie: Pracownia Składu Komputerowego
Wydawnictwa Uniwersytetu Śląskiego
Druk i oprawa: PPHU TOTEM s.c.
M. Rejnowski, J. Zamiara
ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław



Cena 50 zł

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-1876-9